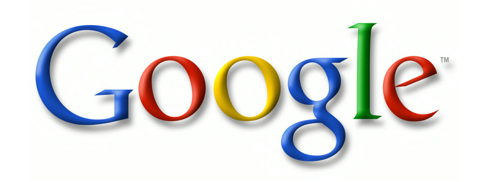






I

L'ÉCR

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE

L'ÉCRITURE SAINTE

II

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE

L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS

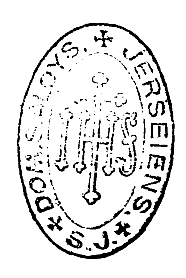
« *LA SAINTE BIBLE AVEC COMMENTAIRES* »

PAR

C. TROCHON ET H. LESÊTRE

TOME DEUXIÈME

INTRODUCTIONS PARTICULIÈRES
AUX LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
1890

INTRODUCTIONS PARTICULIÈRES

Prenant à part chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous étudierons successivement : 1° son sujet et sa division ; 2° son authenticité ; 3° les principales difficultés qu'il peut présenter.

ANCIEN TESTAMENT

PREMIÈRE PARTIE

LIVRES HISTORIQUES

CHAPITRE I

LE PENTATEUQUE

Article I

DIVISION, AUTHENTICITÉ, UNITÉ, VÉRACITÉ

SECTION I

§ 74. — *Sujet, noms, division, plan et ordre, importance du Pentateuque.*

I. — Sujet.

Lorsque la famille d'Abraham, réfugiée en Égypte, fut arrivée à former un grand peuple, Moïse fut choisi par Dieu pour la soustraire à l'oppression de ses tyrans, et la conduire dans le pays promis aux patriarches. Durant les quarante ans passés par le peuple au milieu du désert,

Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, donna au peuple choisi sa loi, qui fait la base de toute la révélation de l'Ancien Testament. Avec cette loi, le Pentateuque contient encore l'histoire de la préparation et de la fondation de la théocratie[1]. Le Pentateuque est donc à l'Ancien Testament ce que l'Évangile est au Nouveau [2].

II. — Noms.

Dans le canon hébreu les livres de Moïse sont nommés *le Livre de la loi*, ou plus brièvement *la Loi*[3], qui est en effet la partie la plus importante de leur contenu. Le nom donné par les rabbins, à cause de la division du livre, est : *les Cinq Cinquièmes de la loi*. Les Grecs ont adopté le nom de *Pentateuque*, ἡ Πεντάτευχος (βίβλος), qu'après eux les Latins ont accepté, *Pentateuchus*. Rufin et S. Jérôme l'appellent les cinq livres de Moïse.

III. — Division.

Dès l'origine, la Loi a été divisée en cinq livres : le premier, le troisième et le cinquième ont chacun en eux-mêmes une unité complète; par suite, le second et le quatrième sont indiqués comme formant des parties séparées de l'œuvre entière [5].

Chaque livre reçoit son nom chez les Juifs des mots qui

1. Josèphe, *Contr. Apion.* II, XVI.
2. Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, p. 4.
3. *Le Livre de la loi*, Deut. XXXI, 26; *le Livre de la loi de Jéhovah*, II Paral. XVII, 9; XXXIV, 14, Néh. IX, 3; *le Livre de la loi de Dieu*, Néh., VIII, 18. Cfr. Jos. XXIV, 26; *le Livre de la loi de Moïse*, Jos., VIII, 31 IV Rois, XIV, 6. Néh., VIII, 1; *le Livre de Moïse*, II Paral. XXV, 4, XXXV, 12. Esdr., VI, 18. Néh., XIII, 1 ; *la Loi de Moïse* II Paral., XXIII, 18. Esdr., III, 2; VII, 6; — *la Loi*, Néh., VIII, 2, 7, 13, 4. Cfr. II Paral., XXV, 4.
4. *Expos. in Symbol. Apost.* ; *Prolog. galeat.*
5. Cette division ne peut d'aucune façon être attribuée aux Septante. La division du Psautier en cinq livres a eu pour type celle du Penta-

le commencent : 1. *Bereschith*, « Au commencement » ; 2. *Veellé Schemoth*, « Et voici les noms » ; 3. *Vaïqra*, « Il (Moïse) appela » ; 4. *Vaiedabber*, « Et il parla » ; 5. *Ellé haddebarim*, « Voici les paroles » . Les noms adoptés par les chrétiens sont tirés du sujet du livre : Γένεσις, genèse ; Ἔξοδος, Exode ; Λευιτικός, Lévitique ; Ἀριθμοί, Nombres ; Δευτερονόμιον, Deutéronome.

IV. — Plan et ordre.

Le *Pentateuque*, comme on l'a déjà dit, raconte la fondation de la théocratie et fait connaître la loi donnée au peuple.

1° La *Genèse* rapporte la préparation à la théocratie. Elle part de la création, pour indiquer ensuite la condition primitive de la terre et de l'homme, raconte la chute, l'histoire des premiers patriarches jusqu'au déluge, le repeuplement de la terre par les descendants de Noé, et la division de ceux-ci en diverses nations, puis la généalogie des patriarches de Sem à Abraham. Alors commence le récit de l'histoire d'Abraham, du choix qu'en fait Dieu pour père de la nation de l'alliance et dépositaire de la révélation ; son arrivée au pays de Chanaan, l'histoire de sa famille d'abord dans cette région, puis en Égypte

teuque. « Elle n'est ni fortuite ni arbitraire, elle a été le fruit de la réflexion et elle est commandée par le sujet. Lorsque l'auteur du Pentateuque écrit la première ligne de l'Exode, il sait qu'il écrit une seconde partie de son ouvrage, et commence par une récapitulation. La spécialité des matières du Lévitique la distingue suffisamment de l'Exode, qui le précède, et des Nombres, qui le suivent. Au reste, il se sépare des Nombres par une formule finale, et comme par une signature : *tels sont les commandements que le Seigneur donna à Moïse pour les enfants d'Israël* (Lévit., XXVII, 34). Les Nombres ont également une formule finale à peu près semblable. Enfin, le Deutéronome se termine par la mort de Moïse, comme la Genèse avec la mort de Jacob et de Joseph ». Mgr Meignan, *les Prophéties messianiques*, p. 79.

jusqu'à la mort de Jacob et de Joseph. Précisons davantage [1].

Exorde, comprenant l'histoire de la création (I, 1-II, 3).

Première Partie, où il est montré que Dieu, n'ayant pas trouvé dans les hommes l'obéissance qu'il cherchait, les rejette et choisit un seul homme comme gardien de la révélation et dans la postérité duquel toutes les nations doivent être bénies, (II, 4-XI, 26).

A. — L'auteur, décrivant l'*histoire du ciel et de la terre*, montre, après le titre (II, 4) :

a. Les dons nombreux dont Dieu a comblé le premier homme et l'obéissance facile qu'il lui a demandée, (II, 5-25) ; — *b* la désobéissance de nos premiers parents, suivie d'un châtiment auquel l'espoir ne manque pas, puisqu'ils ont la promesse d'une rédemption future (III, 1-24) ; — *c.* le péché de Caïn, leur premier-né, qui amène la séparation des hommes en deux classes : ceux qui restent fidèles à Dieu, et les descendants de Caïn, qui sont infidèles et, par suite rejetés, (IV, 1-26).

B. — L'*histoire d'Adam*, après le titre (V, 1-2), énumère : *a.* sa postérité depuis Seth jusqu'à Noé et ses fils (V, 3-31) ; — *b.* raconte la désobéissance de cette postérité, qui devient infidèle, à l'exception de Noé, (VI, 1-8).

C. — L'*histoire de Noé*, après le titre (VI, 9-10), raconte : *a.* le châtiment du déluge, auquel échappa la seule famille de Noé (VI, 11-VIII, 19) ; — *b.* le nouveau pacte fait par Dieu avec Noé, VIII, 20-IX), 17 ; — *c.* le choix fait d'un de ses fils pour que les peuples soient bénis en sa postérité (IX, 18-29).

D. — L'*histoire des fils de Noé*, après le titre (X, 1), *a.* énumère les nations sorties de Japheth (X, 2-5), de Cham, (6-20); de Sem (21-31), pour faire connaître l'affinité de la

1. D'après le P. Cornely, *Introductio*, t. II, 1ère part. p. 8.

postérité de Noé (32) ; — *b.* raconte leur orgueil et leur punition par la confusion des langues (xi, 1-9).

E. — L'*histoire de Sem*, premier-né de Noé, avec l'énumération de ses descendants jusqu'à Tharé, père d'Abraham, en qui doivent être bénies toutes les nations (xi, 10-26).

Deuxième Partie. Il n'y est question que des seuls descendants d'Abraham, du soin avec lequel Dieu veille sur eux jusqu'au moment où ils entrent en Égypte pour y devenir un grand peuple. L'histoire de quelques descendants d'Abraham, qui n'ont pas reçu la mission de conserver la promesse, s'y trouve intercalée pour montrer que la génération naturelle ne suffit pas (xi, 27-L 25).

A. — L'*histoire de Tharé* raconte la vocation d'Abraham, son immigration en Chanaan, le pacte conclu par Dieu avec lui et les promesses qui l'accompagnent (xi, 27-xxv, 11).

B. — L'*histoire d'Ismaël* et de sa postérité (xxv, 12-18).

C.— L'*histoire d'Isaac* et de ses fils (xxv, 19, xxxv, 29).

D. — L'*histoire d'Ésaü*, qui ne devient le père que de quelques tribus iduméennes (xxxvi, 1-43), tandis que Jacob reste en Chanaan (xxxvii, 1).

E. — L'*histoire de Jacob*, choisi pour être le père du peuple élu, jusqu'à sa mort et celle de Joseph (xxxvii, 2-L. 25).

Les trois livres intermédiaires constituent comme le corps de l'œuvre entière, dont la Genèse est le prologue, le Deutéronome l'épilogue.

2° L'*Exode* raconte la délivrance d'Israël de la servitude d'Égypte, son séjour au Sinaï, où Dieu fait alliance avec lui, donne les préceptes et les lois de cette alliance, et raconte l'érection du tabernacle (i, 8-xl, 63).

Première Partie[1]. Exode du peuple de l'Égypte (I, 8-XIII, 16).

A. — Son oppression. Dieu lui prépare un libérateur dans Moïse, sauvé miraculeusement, élevé à la cour et forcé de fuir au désert, (I, 8-II, 25).

B. — La vocation de Moïse appelé par Dieu à délivrer son peuple, et chargé de cette mission avec son frère Aaron (III, 1-IV, 31).

C. — Leur mission n'étant pas accueillie, les neuf premières plaies sont infligées par eux aux Égyptiens (V, 1-X, 29).

D. — A la suite de la dixième plaie, le roi consent au départ des Israélites (XI-1, XII, 36), qui, à la suite de cette délivrance miraculeuse, doivent tous les ans célébrer la Pâque. (XII, 37-XIII, 16).

Deuxième Partie. Voyage des Israélites jusqu'au Sinaï (XIII, 17-XVIII, 27).

A. — Passage miraculeux de la mer Rouge, où les Égyptiens sont engloutis (XIII, 17-XV, 21).

B. — Plaintes d'Israël dans le désert. Dieu leur donne la manne et l'eau. A la prière de Moïse, les Amalécites sont défaits (XV, 22-XVII, 16).

C. Moïse constitue des chefs pour décider les différends du peuple (XVIII, 1-27).

Troisième Partie. — L'alliance du Sinaï (XIX, 1-XL, 36).

A. — Le peuple se déclare prêt à accepter la loi et reçoit l'ordre de s'y préparer (XIX, 1-15).

B. — Promulgation du Décalogue. Frayeur d'Israël, qui demande que dorénavant les lois lui soient transmises par Moïse (XIX, 16-XX, 21).

C. — Moïse promulgue les lois sur le culte de Dieu et les fêtes (XX, 22-XXIII, 19) ; il promet au peuple la continuation de la protection divine (XXIII, 20-33), il promul-

1. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 11.

gue solennellement la loi et la confirme par un sacrifice (xxiv, 1-8).

D. — Il monte sur le Sinaï peur recevoir les tables de la loi, et y reste quarante jours : il y reçoit l'ordre de bâtir un tabernacle (xxiv, 9-xxv, 8) ; la forme de ce tabernacle est décrite, ainsi que le rite de la consécration sacerdotale et quelques prescriptions relatives au sacrifice quotidien et à l'autel des parfums (xxv, 9-xxx, 38). — Dieu désigne les ouvriers du tabernacle (xxxi, 1-11).

E. — Le veau d'or, rénovation de l'alliance et réception de nouvelles tables (xxxi, 12-xxxiv, 35).

F. — Description de la construction du tabernacle, que vient remplir la gloire du Seigneur (xxxv, 1-xl, 36).

3° Le *Lévitique* contient les lois relatives aux purifications, aux offrandes, aux fêtes, à diverses transgressions incompatibles avec la vocation sainte d'Israël, et aussi des promesses et des menaces conditionnelles.

Première Partie. Sacrifices et personnes qui doivent les offrir à Dieu (i, 1-x, 20).

A. — Principales espèces de sacrifices (i, 1-vii, 38).

a. L'holocauste (i, 1-17); les offrandes (ii, 1-16); les sacrifices pacifiques (iii, 1-17).

b. Les sacrifices pour le péché, commis par le prêtre (iv, 1-12), par le peuple (iv, 13-21), par le prince (iv, 22-26), par un particulier (iv, 27-v, 19) ; pour le péché commis en mépris de Dieu (vi, 1-7).

c. Droits des prêtres dans les sacrifices : holocaustes VI, 8-13, offrandes (vi, 14-23), sacrifices pour le péché et le délit (vi, 24-vii-10), sacrifices pacifiques (vii, 11-38).

B. — Consécration et institution des prêtres, viii, 1-x, 20).

a. Consécration d'Aaron et de ses fils (viii, 1-36).

b. Dieu manifeste qu'il approuve cette consécration (IX, 1-24).

c. Châtiment de Nadab et d'Abiu (X, 1-7); quelques préceptes spéciaux aux prêtres (X, 8-20).

Deuxième Partie. Pureté requise dans le peuple et dans les prêtres (XI, 1-XX, 27).

A. — Pureté extérieure ou légale (XI, 1-XVIII-30).

a. Distinction des animaux purs et impurs, défense de se nourrir de ceux qui sont impurs (XI, 1-47).

b. Différentes espèces d'impureté légale et rites de la purification (XII, 1-XV, 33).

c. Purification des prêtres avant d'entrer dans le tabernacle, fête annuelle de l'Expiation (XVI, 1-34).

d. Autres préceptes : s'abstenir du sang des animaux (XVII, 1-16), éviter les mariages aux degrés prohibés (XVIII, 1-18), prohibition des péchés d'impureté (XVIII, 19-23), exportation finale (XVIII, 24-30).

B. — A la pureté extérieure il faut unir la pureté intérieure (XIX, 1-XX, 27); pour l'obtenir et être saints, parce que le Seigneur est saint (XIX, 1-2), il faut avoir ;

a. De la piété envers les parents et envers Dieu, (XIX, 3-8).

b. L'amour du prochain et du pauvre (XIX, 9 18), précepte auquel en sont joints quelques autres surtout cérémoniels (XIX, 19-37).

c. La peine de mort est prononcée contre ceux qui offrent leurs fils à Moloch, qui consultent les devins, qui maudissent leurs parents, qui commettent de graves péchés d'impudicité (XX, 1-27).

C. — Les prêtres doivent avoir la pureté intérieure et extérieure. On indique les cas dans lesquels ils ne doivent pas se souiller (XXI, 1-, XXII, 16) et le soin qu'ils doivent mettre à offrir des victimes sans tache (XXII, 17-33).

D. — Quelques derniers préceptes regardent le peuple et les prêtres :

a. L'observation du sabbat et des fêtes (xxiii, 1-44.)

b. L'entretien des lampes et des pains de propositions dans le tabernacle (xxiv, 1-9).

c. — Punition du blasphème et loi du talion (xxiv, 10-23).

d. Observation des années sabbatiques et jubilaires (xxv, 1-55).

e. Promesses et menaces à l'égard des observateurs et des infracteurs de ces préceptes (xxvi, 1-45).

f. Préceptes relatifs aux vœux et aux dîmes, xxvii, 1-34.

4° Les *Nombres.* Ce livre donne l'histoire du départ du Sinaï et de la marche dans le désert, à partir de la seconde année de l'exode jusqu'au commencement de la quarantième, les principaux événements de cette période qui amènent le rejet de la génération réfractaire, la conquête de l'est du Jourdain, enfin les lois publiées pendant ce temps.

Première Partie. — Préparatifs du départ du Sinaï (i, 1-x, 10).

A. — Dénombrement du peuple au Sinaï (i, 1-iv).

B.— Organisation spirituelle d'Israël (v-xi), comprenant :

a. L'éloignement des personnes impures (v, 1-4).

b. La restitution des choses volées (v, 5-10).

c. L'épreuve de la femme adultère (v, 11-31).

d. Les lois relatives aux nazaréens (vi, 1-21).

e. La bénédiction du prêtre (vi, 22-27).

C. — Événements arrivés au Sinaï (vii-x, 10).

Deuxième Partie. — Voyage du Sinaï aux plaines de Moab (x, 11-xxi).

A. — Du Sinaï à Cadès (x, 11-36).

B. — Sépulcres de concupiscence (XI).

C. — Rebellion de Marie et d'Aaron (XII).

D. — Envoi d'espions (XIII-XIV).

E. — Événements arrivés pendant les trente-sept ans du désert. On y signale :

a. Diverses lois sur le sacrifice (XV).

b. La révolte de Coré et de ses associés (XVI, 1-40).

c. La punition des murmures du peuple (XVII, 41-XVII, 13).

d. Les prescriptions relatives au service des prêtres et des lévites (XVIII-XX).

F. — Marche à travers Édom (XXI).

Troisième Partie. — Événements survenus dans le pays de Moab (XXII-XXXVI).

A. — Prophétie de Balaam (XXII, 1-XXIV, 25).

B. — Crime d'Israël et zèle de Phinéès (XXV).

C. — Dénombrement du peuple dans les plaines de Moab (XXVI).

D. — Filles de Saalphad, annonce de la mort de Moïse, consécration de Josué (XXVII).

E. — Ordre des sacrifices quotidiens et de ceux des jours de fête (XXVIII-XXIX).

F. — Instructions relatives aux vœux (XXX).

G. — Guerre contre les Madianites (XXXI).

H. — Partage du pays conquis à l'est du Jourdain (XXXII).

I. — Liste des campements d'Israël (XXXIII, 1-49).

J. — Instructions relatives à la conquête et au partage du pays de Chanaan (XXXIII, 50-XXXVI, 13).

5° Le *Deutéronome.* — Ce livre contient les discours adressés à Israël par Moïse dans les plaines de Moab, au onzième mois de la quarantième année après la sortie d'Égypte.

Un court prologue le précède (I, 1-5).

Première Partie. — Une première allocution, résumant les bienfaits de Dieu, fait comme l'exorde de tout le discours (I, 6-IV, 40). Il est suivi de quelques mots relatifs aux villes de refuge établies à l'est du Jourdain (IV, 41-49).

Deuxième Partie. — Elle rappelle toute l'économie de l'alliance, en deux parties, l'une générale, l'autre spéciale (V, 1-XXVI, 19).

A. — Dans la partie générale (V, 1-XI, 32) :

a. Le Décalogue est donné de nouveau, et on indique les raisons pour lesquelles Israël a demandé Moïse comme médiateur (V, 1-33).

b. Le premier commandement est expliqué (VI, 1-VII, 26).

c. Pour l'inculquer davantage dans les esprits, Moïse rappelle les bienfaits et les châtiments dont Israël a été l'objet dans le désert, et prédit les victoires futures sur les Chananéens, afin que le peuple ne les attribue pas à son courage, mais à Dieu seul (VIII, 1-XI, 12).

d. La bénédiction est promise aux observateurs de la Loi, la malédiction à ses infracteurs (XI, 13-32).

B. — La partie spéciale rappelle les principaux devoirs du peuple (XII, 1-XXVI, 19 :

a. Par rapport à Dieu (XII, 1, XVI, 17).

א. On doit l'adorer dans le lieu qu'il a choisi et suivant le mode qu'il a prescrit (XII, 1-32).

ב. On doit pas se laisser détourner de lui par les faux prophètes, et il faut punir les idolâtres (XIII, 1-18).

ג. Il faut observer ses préceptes sur la distinction des vivres et sur les dîmes, sur la remise de l'année sabbatique, sur la consécration des premiers-nés (XIV, 1-XV, 23).

ד. Il faut célébrer en son honneur les trois fêtes principales (XVI, 1-17).

b. Par rapport à ses représentants, remplir les devoirs prescrits (XVI, 18-XVIII, 22).

א. Dans la vie civile, envers les juges (XVI, 18-XVII, 13), et dans l'avenir envers les rois (XVII, 14-20).

ב. Dans la vie religieuse, envers les prêtres (XVIII, 1-8), et envers les prophètes (XVIII, 9-22).

c. Par rapport au prochain (XIX, 1-XXII, 30).

א. En ce qui concerne leur vie, surtout pendant la guerre (XIX, 1-XXI, 23 ;

ב. En ce qui concerne leurs biens, et les divers rapports qui existent entre l'homme et la femme (XXII, 1-30).

d. Viennent ensuite différents préceptes relatifs à la sainteté et à la pureté de tout le peuple (XXIII, 1-XXVI, 15) ; le discours est terminé par une brève exhortation, (XXVI, 16-19).

Troisième Partie. — Elle contient toutes les raisons pour lesquelles Israël est tenu d'observer la loi (XXVII, 1-XXX, 20).

A. — Lois relatives aux bénédictions et aux malédictions qui doivent être prononcées sur les monts Hébal et Garizim (XXVII, 1-26).

B. — Bienfaits amenés par l'observation de la loi, et châtiments réservés par Dieu à ses transgresseurs (XXVIII, 1-68).

C. — Éloge de la bonté de Dieu et exhortation à lui rester fidèle (XXIX, 1-XXX, 20).

Épilogue historique (XXXI, 1-XXXIV, 12).

A. — Josué remplace Moïse (XXXI, 1-8). La loi doit être renfermée dans le tabernacle, pour servir de témoignage contre Israël (XXXI, 9-30).

B. — Dernier cantique de Moïse (XXXII, 1-52).

C. — Bénédiction des douze tribus (XXXIII, 1-29).

D. — Relation de la mort de Moïse, qui voit la terre promise sans y entrer (XXXIV, 1-12).

V. — Importance du Pentateuque [1].

1° Nous avons déjà dit que le Pentateuque est à l'Ancien Testament ce que sont les Évangiles au Nouveau. Son importance ne provient pas seulement de ce qu'il est la source de l'histoire primitive de l'humanité, mais encore de ce qu'il contient les événements les plus importants de l'histoire de l'Ancien Testament : la chute, suivie de la promesse du salut, le choix d'Israël et sa formation comme peuple sous la conduite divine.

On a dans le Pentateuque la loi donnée par Dieu, pour régler, dans ses plus petits détails, la vie du peuple choisi. Le dogme, la morale, le culte, le droit de l'Ancien Testament, y sont renfermés. Le Pentateuque est la base de toute la littérature de l'ancienne alliance. « Toutes les formes littéraires, la prophétie, la sagesse et la poésie d'Israël trouvent leur base et leur point de départ dans la loi mosaïque; comme en général tout commencement créateur règle les développements qui doivent suivre, ainsi nous pouvons attendre de cette première période du salut, et de Moïse, le plus grand des prophètes, le germe fructifiant du monde à venir. David est certainement un grand maître de poésie lyrique, Isaïe un grand maître de style prophétique ; mais sans la loi de Moïse nous n'aurions ni David ni Isaïe [2] ».

2° Les prophéties messianiques du Pentateuque consistent en prédictions proprement dites et en types existant dans l'histoire du peuple élu et dans son culte.

A. — Les prophéties principales [3] sont : 1° le *protevan-*

1. Gilly, *Précis d'Introduction*, t. I, p. 34.
2. Delitzsch, *Genesis*, p. 14, cité *Ibid.*
3. V. Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris,

gelium, ou l'annonce de la Rédemption [1]; 2° les paroles de Noé [2], qui contiennent la promesse de la rédemption future de l'humanité tout entière; 3° la prédiction de la bénédiction de tous les peuples par la postérité des patriarches [3]; 4° la prophétie de Jacob sur le Shilo [4]; 5° la prophétie de Balaam [5]; 6° la prophétie de Moïse relative du grand prophète [6].

B. — Les types sont nombreux : les principaux sont l'agneau pascal [7] et Melchisédech [8]; viennent ensuite le tabernacle et toutes les parties qui le composent, et qui sont certainement figuratifs [9].

SECTION II

AUTHENTICITÉ.

Opinions hétérodoxes sur l'authenticité du Pentateuque [10].

1° Jusqu'à la fin du siècle dernier, l'opinion générale, chez les Juifs comme chez les chrétiens, attribuait à Moïse, à l'exception des derniers chapitres du Deutéronome et de quelques gloses, la composition de tout le Pentateuque. Vers cette époque, le scepticisme et le rationalisme com-

Lethielleux, 1883, gr. in-8°. Cfr. Mgr. Meignan. *Les Prophéties messianiques*, Paris, 1856, in-8°. Patrizi, *de Interpretatione Scripturarum sacrarum*, Rome, 1844, in-8°, livre III; les ouvrages allemands de Reinke.

1. Gen., III, 15.
2. *Ibid.*, IX, 26.
3. *Ibid.*, XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14.
4. Gen., XLIX, 10.
5. Nombr., XXIV, 17-19.
6. Deut., XVIII, 15, 18, 19.
7. Exod., XII, 5 et suiv.
8. Gen., XIV, 18.
9. V. *Introd. générale*, t. II, p. 547, etc.
10. Cornély, *Introductio*, t. II, part. 1, p. 19 et suiv.

mencèrent à dominer dans les écoles protestantes. Nous ne tenons pas à énumérer toutes les hypothèses qu'elles ont émises sur ce sujet ; nous nous en tiendrons aux principales et à celles qui fond du bruit aujourd'hui.

En 1753, un médecin français, Astruc[1], voulant défendre plus facilement l'origine mosaïque de la Genèse, conjectura que Moïse avait introduit dans son œuvre des documents plus anciens. Il distingua dans ce livre deux documents principaux, dont il appela l'un *élohiste*, à cause de l'emploi constant du nom de Dieu Élohim ; l'autre, *jéhoviste*, à cause de l'emploi du nom Jéhovah. Cette hypothèse, reprise par Eichhorn, est la base de tous les systèmes modernes sur l'origine du Pentateuque.

2° Pour ces deux auteurs, qui ne supposaient l'emploi distinct des deux noms de Dieu que jusqu'au chapitre VIe de l'Exode, tout le reste du Pentateuque était indubitablement l'œuvre de Moïse. Au commencement du siècle, de Wette prétendit que le Deutéronome différait des quatre premiers livres. Ewald à son tour crut voir dans tout le Pentateuque des documents d'origine diverse. A leur suite, Vater le décomposa en menus fragments. C'est Volney qui, le premier, en a placé la composition au temps de Josias.

On en arriva vite à trouver à l'ensemble plusieurs auteurs : Knobel en admet sept ; Schrader et M. Nicolas, qua tre seulement ; quant à Dilmann, il en compte cinq. Tous les auteurs que l'on vient de citer admettent que le Deutéronome est la plus récente partie du Pentateuque, et que l'ensemble est antérieur à la captivité. Aujourd'hui Graf, Knenen, Reuss, Wallnausen ont émis une nouvelle théorie.

3° D'après Wellhansen, le plus à la mode, la plus ancienne partie du Pentateuque est le décalogue, qui est

1. Il était protestant. Son livre parut soi-disant à Bruxelles, en réalité à Paris.

cependant postérieur à Moïse. En mettant à part le Deutéronome, il reste deux œuvres, l'une légale, l'autre historique, faciles à distinguer. La première, commençant à la création, ne contient, en fait de renseignements historiques, que ce qui sert à annoncer ou à relier les lois; on l'appelle le livre des quatre alliances [1] ou le *Code sacerdotal*. La seconde, qui, en dehors de l'Exode, XX-XXIII et XXXIV, ne contient pas de lois, se compose de deux écrits d'origine diverse, et s'appelle le document jéhovisto-élohistique; mais les éléments élohistes et jéhovistes ne peuvent encore facilement se distinguer. Ce dernier ouvrage aurait été écrit peu de temps avant la destruction du royaume du Nord; le Deutéronome serait du temps du roi Josias, et le Code sacerdotal, du temps de la captivité de Babylone. Ce n'est qu'en 444 qu'Esdras et Néhémias livrèrent au peuple le Pentateuque complètement achevé [2].

4° A côté de ces auteurs, qui rejettent toute révélation surnaturelle, il faut nommer Delitzsch, auteur d'ouvrages très remarquables et souvent très utiles pour l'étude et pour la défense de la Bible. D'abord il admit comme l'œuvre de Moïse la plus grande partie du Deutéronome, le livre de l'alliance [3] et plusieurs péricopes; le reste serait l'œuve d'Éléazar, fils d'Aaron, et aurait été réuni par Josué au Deutéronome. Plus tard, tout en reconnaissant l'origine divine et mosaique de la *législation*, il place la composition du Deutéronome entre Salomon et Josué, fait écrire la législation lévitique après Josias et avant la captivité, prétend que le Pentateuque dans sa forme actuelle est postérieur à cette captivité; il se demande même s'il était achevé au temps de la version des Septante.

1. Qualification difficile à justifier,

2. Reuss propose un système analogue, *l'Histoire sainte et la Loi*, Paris, 1879, in-8°.

3. Exod., XIX-XXIV.

5° On voit déjà combien les critiques s'entendent peu sur les questions relatives à la composition du Pentateuque. — Si quelqu'un veut lui donner deux auteurs, qu'il s'adresse à Tuch; si c'est trois, qu'il recourre à de Wette; pour quatre, qu'il consulte Hupfeld, Schrader, Nicolas; pour cinq, il sera soutenu par Vaïehinger et Dillemann; pour six ou sept, Noeldeke et Knobel le soutiendront; s'il en veut d'innombrables, qu'il suive Ewald. Pour la date, il ne trouvera pas moins de facilités; il pourra mettre, avec Kurtz, le Pentateuque au temps de Josué; avec Staehelin, du temps de Saül; avec Bleek, au temps de David; avec Tuch, sous Salomon; avec Knobel, sous Josias; avec Schrader, dans les dernières années qui précèdent la captivité; avec Vellhausen, à l'époque d'Esdras; avec Reuss, entre Néhémias et Alexandre le Grand; avec Delitzsch, sous les premiers Ptolémées; avec Leinecke, au temps des Machabées.

II. — Principaux Motifs invoqués par ces écoles.

Le principal est la diversité des noms divins. On relève ensuite des différences de style, de diction et de pensée; des opinions religieuses et historiques différentes; des répétitions et des contradictions nombreuses; l'absence de nœud et de lien entre les idées et les choses. Ne pouvant supposer que le même auteur ait donné deux ou trois narrations d'un même événement, qu'il se combatte lui-même ou qu'il ne tienne pas compte du contexte, on a imaginé qu'il y a diversité d'auteurs. Enfin, l'on prétend trouver beaucoup de titres et de formules finales, indiquant autant de courts fragments, avec lesquels on aurait formé l'œuvre entière.

III. — Origine mosaïque du Pentateuque [1].

Moïse est l'auteur du Pentateuque.

Remarquons, avant de développer cette thèse, que des documents antérieurs ont pu être employés par lui et utilisés dans son livre. Cette mise en œuvre de documents antérieurs ne peut nuire en rien à l'authenticité [2]. Remarquons en second lieu qu'on ne prétend pas que tout ce qui se trouve dans le texte hébreu provienne de Moïse. Le Pentateuque a eu le sort commun de tous les livres : des fautes de copistes, des gloses s'y sont introduites, des additions y ont été faites [3], ce qui n'empêche pas de défendre son authenticité générale.

1° *Preuves externes de l'authenticité* [4].

A. *Preuves tirées de la tradition juive.* — Les Juifs ont toujours cru que Moïse était l'auteur du Pentateuque. Le témoignage de Notre-Seigneur prouve qu'à son époque personne n'avait d'objections à soulever contre cette croyance unanime [5]. On ne peut voir dans les paroles du Sauveur une accommodation aux préjugés de l'époque : il affirme en effet formellement que Moïse a écrit à son sujet : *Si autem illius litteris non creditis, quomodo verbis meis credetis* [6] *?*

Les livres de l'Ancien Testament témoignent aussi en

1. Cornely, *op. cit.*, p. 33 ; Keil, *Einleitung*, § 22 et suiv. ; Gilly, *Précis*, t. III, p. 9 et suiv. ; Vigouroux, *les Livres saints et la Critique rationaliste*, t. III, p. 1 et suiv.

2. Cfr II Mach. et Luc, I.

3. Le chap. XXXIVe du Deutéronome (mort de Moïse) a été probablement ajouté après la rédaction définitive de l'ouvrage, peut-être par Josué. Probablement la même main a aussi ajouté la bénédiction prononcée par Moïse avant de mourir (XXXIII), le cantique du ch. XXXII, et la notice du ch. XXXI, 24. Gilly, *Précis*, p. 9, 10.

4. Cfr Smith, *the Pentateuch in its authorship*, Londres, 1868, in-8°.

5. Marc, XII, 26. Luc, XXIV, 27. Jean, V, 46. Act. XV, 21. Rom. XX, 6, etc.

6. Jean, V, 47.

faveur de l'authenticité du Pentateuque. Donnons quelques développements nécessaires sur ce point [1].

a. Preuve tirée de l'existence du Deutéronome. — Nous partons de ce fait, qui semble bien prouvé [2], que le canon des Juifs est arrêté et fermé à l'époque d'Esdras. Le Deutéronome en fait [3] par conséquent partie. Mais son existence implique nécessairement l'existence des quatre autres livres du Pentateuque. Le premier verset du Deutéronome semble bien se rapporter à ce qui précède, et non à ce qui suit. La manière dont le Deutéronomiste traite les lois est celle d'un commentateur qui suit un code ayant la forme qu'il a aujourd'hui. Ici il abrège, là il s'étend davantage; quelquefois il omet ce qui ne demande pas une mention précise : par exemple, le Lévitique, XXVII, 30-33, est resserré dans le seul v. 22, ch. XIV du Deutéronome ; de même, Lév., XXVII, 26-28, est condensé dans Deut. XV, 19 ; Lév., XXII, 20-24, en Deutér., XV, 21 ; Lév., XVII, 10-15, en Deut., XII, 16, et XV, 23. — Au contraire, Exod., XXIII, 4, 5, est développé Deut., XXII, 1-4 ; Ex., XXII, 25, 26 en Deut., XXIV, 10-13 ; Lév., XIX, 13, en Deut., XXIV, 14-15. Le Deutéronome renvoie à l'original pour les renseignements sur la lèpre [3], pour les obligations du sabbat [4], et sur les ordonnances relatives aux lévites, point sur lequel il n'était pas nécessaire d'insister devant une assemblée de tout le peuple [5].

L'identité des événements et des faits, l'imitation très

1. D'après Smith, *op. cit.*, p. 44 et suiv.

2. V. plus haut, p.

3. Nous développons un peu cette partie, parce que c'est le point capital de la critique de l'Ancien Testament. Le Pentateuque n'étant pas authentique entraîne dans sa chute tous les autres livres. C'est ce que comprennent bien tous les adversaires de la révélation. Et l'on ne peut plus se contenter de l'argument si souvent invoqué : l'auteur n'a pu ni voulu nous tromper.

4. Deut., XXIV, 8.

5. *Ibid.*, V, 12.

étroite de passages, les transcriptions mot à mot des autres livres, sont des preuves additionnelles qu'ils étaient bien connus de l'auteur du Deutéronome [1]. On y trouve aussi des imitations formelles [2]. Parmi les transcriptions mot à mot, on peut signaler les suivantes : Deut., III, 1-2, tiré de Nombr., XXI, 33-34; Deut., IX, 12, d'Exod., XXXII, 7-8 ; Deut., IX, 15, d'Exod., XXXII, 15 ; Deut., I, 15, d'Exod., XVIII, 25 ; Deut., V, 6-21, d'Exod., XX, 2-17 ; Deut., XIV, 3-21, de Lévit., XI, 2-24. « Le Deutéronome paraît donc une suite donnée avec intention aux autres livres du Pentateuque. Par conséquent, si nous pouvons faire remonter l'existence du Deutéronome à l'âge de Moïse, nous établissons implicitement l'existence de tout le Pentateuque à cette époque. C'est ce que nous allons essayer de faire [3]. »

א. *Le Deutéronome existe au règne de Josias* (621 av. J.-C.). — Jérémie fait de fréquentes allusions au Deutéronome [4]. — En outre, sous le règne du roi Josias, on trouva dans le temple (IV Rois, XXII, 8-20) le livre de la Loi. En comparant avec II Paral., XXXIV, 14, ou il est dit qu'Helcias trouva « le livre de la loi de Jéhovah de la main de Moïse », on voit que pour les Juifs le *Sepher Hathorah* était « le livre de la loi de Dieu (écrit) de la main de Moïse ». — Selon Vatke et Hartmann, ce livre est quelque volume contenant la substance de l'ancienne législation ; d'après Gramberg, c'est l'Exode ; pour Bertheau, l'Exode, le Lévitique et les Nombres ; pour Vater et Von Bohlen, soit un abrégé des

1. Smith, *op. cit.*, p. 52.
2. Cfr Deut., III, 3, et Nombr., XXI, 35 ; Deut., VII, 9 et Exod., XX, 6 ; Deut., VII, 12-24 ; et Exod., XXIII, 22-33, Lévit., XXVI, 3-13, etc.
3. Smith, *op. cit.*, p. 55.
4. M. Renan fait l'aveu suivant, qui ne manque pas de valeur : « Le Deutéronome suppose connue toute l'histoire de Moïse et même l'histoire patriarcale, telle qu'elle est donnée dans les livres les plus anciens ». *Les Origines de la Bible*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1886, p. 539, note.

lois, soit le Deutéronome ; pour de Wette, Ewald et Colenso, c'est le Deutéronome exclusivement ; pour Davidson, c'est l'ensemble du Pentateuque. Pour nous, c'est le Deutéronome : on en voit la preuve dans le texte de IV Rois, XXII, 13, qui trouve sa réponse seulement dans Deutér., XXVII, 36. Le texte de IV Rois, XXIII, 2, 3, parle des paroles de l'alliance qui étaient écrites dans le livre. Movers fait observer qu'il y a là allusion à la formule de l'alliance, telle qu'on la trouve dans le Deutéronome [1]. Le cérémonial suivi dans cette circonstance par Josias et le peuple est bien le même que le Deutéronome indique. Cette cérémonie est plutôt un retour à l'alliance avec Jéhovah, et sur ce point encore il y a un accord frappant entre les termes de Deut., XXX, 10, et IV Rois, XXIII, 3. La ressemblance est trop grande pour être accidentelle [2]. Les paroles de Jérémie [3] font évidemment allusion à cette alliance renouvelée. Nous pouvons conclure de tous ces faits à l'existence du Deutéronome dans la dix-huitième année du règne de Josias.

2. *Le Deutéronome existe avant Josias.* — Les faits qu'on vient de signaler ont fait penser à plusieurs critiques, et à Colenso en particulier, que le Deutéronome, avant la découverte qu'en fit Helcias, était inconnu aux Israélites. C'est ce qu'il faut examiner, et, pour cela, interrogeons ceux qui étaient présents à la découverte.

a. Les termes d'Helcias prouvent qu'à ses yeux le livre dont on retrouve alors une copie était connu avant cet événement.

b. Shaphan, en sa qualité de scribe et de chancelier, avait des notions de paléographie qui lui permirent de conclure à l'existence ancienne de ce manuscrit,

1. Deut., XXVII, 14-26.
2. Smith, *op. cit.*, p. 61.
3. Jérém., XI, 2-5.

qui contenait le livre avec lequel il était depuis longtemps familier, la Loi.

c. Josias aussi croit à l'ancienneté du manuscrit. Sa conduite tout entière est dirigée par la pensée que « les paroles du livre » existaient aux jours de ses pères, et venaient de la main de Moïse [1].

d. Les prêtres et les lévites, ainsi que tout le peuple, n'auraient pas été si émus de cette découverte, s'ils n'avaient eu la ferme conviction que ce livre était réellement l'alliance de Moïse et que les « commandements, témoignages et ordonnances » étaient bien ceux que Moïse avait donnés [2].

e. Le langage de Houldah, la prophétesse, confirme cette impression générale que c'est Moïse qui a écrit les paroles en question. — On ne peut admettre, comme le veut Colenso [3], que ce fut une ruse imaginée par le grand prêtre et les lévites pour ramener Josias à la loi divine, ruse à laquelle Jérémie prit part. Ce qui est plus étrange encore, c'est que lui-même se prend à écrire une apologie suppliante en leur faveur. D'ailleurs, s'il y eût eu une fraude, le jeune roi, comme le dit Colenso, aurait fini par découvrir la ruse ; mais l'auteur des Rois, écrivant après que l'illusion avait eu le temps de se dissiper, assure que c'était le livre de la loi de Moïse. C'est aussi ce que fait l'auteur des Paralipomènes [4]. Ainsi tous les témoignages s'accordent sur ce point que le livre appartient à quelque période antérieure au règne de Josias, et qu'il contenait la loi de Moïse.

Ici se présente l'objection la plus forte qu'on puisse faire

1. II Paral., XXXV, 6.
2. IV Rois, XXIII, 1-3.
3. Célèbre évêque anglican de Natal, qui fit, il y a vingt-cinq ans, beaucoup de bruit par ses attaques contre le Pentateuque, et dont on ne parle plus aujourd'hui.
4. II Paral., XXXIV, 19 ; XXXV, 12.

sur ce point : Comment, si c'était là la loi de Moïse, a-t-elle pu changer si entièrement le roi et le peuple, changement entièrement attribuable à la connaissance alors acquise pour la première fois de la nature de la loi ? — On peut répondre à cette objection que c'est l'exemplaire authentique de la loi, que Moïse avait commandé aux prêtres de garder soigneusement, comme le type auquel devait se conformer les copies et les éditions. Le Deutéronome [1] nous prouve que cette copie modèle existait ; un autre passage du Deutéronome [2], nous montre que Moïse fit déposer l'authentique dans l'arche d'alliance. Les mots כְּבֵיהַקֹּדֶשׁ peuvent signifier aussi les pièces authentiques de l'alliance. Il n'est pas étonnant que cette copie ou original ait été oubliée pendant les temps irréligieux qui ont précédé le règne de Josias, et il n'est pas non plus étonnant qu'on l'ait retrouvé au temps où ce roi fit réparer le temple.

Maintenant se pose une question intéressante : Était-ce l'original écrit par Moïse, ou seulement une copie authentique ? Le temps écoulé entre Moïse et Josias ne s'oppose pas à ce que ce soit l'original lui-même : sept siècles seulement les séparent, et nous avons des manuscrits qui ont beaucoup plus que cela, sans parler de papyrus qui ont plus de 4,000 ans. Il paraît assez probable que l'arche fut retrouvée vers ce temps : on peut supposer que ce livre de la Loi fut trouvé avec elle, et peut-être en elle. Si donc, comme cela nous semble prouvé, c'est l'original de Moïse qui fut alors découvert, il ne faut pas s'étonner que le roi ait été profondément ému. Il n'y a pas lieu d'imaginer, comme Hävernick et Cahen, que le roi ignorait la loi ; quoiqu'il ne la pratiquât guère, il pouvait cependant la connaître, mais être enflammé de zèle pour elle quand cette découverte eut lieu. Les prophéties qu'il put lire

1. Deut., XVII, 18.
2. *Ibid.*, XXXI, 26.

écrites de la main de Moïse et dont il commençait à voir l'accomplissement [1], durent le toucher profondément : de là les signes de douleur et le zèle qu'il montra pour la loi.

ג. *Le Deutéronome existe sous le règne d'Amasias* (828 av. J.-C.). — Les critiques ont admis ce que nous venons d'exposer, et ont tous été portés à reculer la composition de ce livre. Seulement, Davidson et Ewald en mettent la date sous Manassé, grand-père de Josias ; Vaihinger et Bunsen, sous le règne précédent d'Ézéchias. Mais Amasias, qui commença à régner en 828 av. J.-C., soumet sa conduite publique à la loi spéciale du Deutéronome, XXIV, 16, et cela dans un cas où les coutumes de tout l'Orient et les précédents étaient contraires à sa manière d'agir [2]. Il est évident que la connaissance de la loi fut le motif de la conduite d'Amasias, un de ces bons rois qui gouvernaient d'après la loi de Moïse et en suivaient toutes les prescriptions ; et c'est pour montrer jusqu'où s'étendait sa fidélité, même en un point où tous les Orientaux s'éloignaient de lui, que ces deux historiens citent ce cas avec louange.— Ajoutons, pour compléter le raisonnement, qu'ils nomment le Deutéronome la loi de Moïse.

ד. *Le Deutéronome existe du temps de Joas* (av. J.-C. 868). — On peut le conclure facilement d'un fait mentionné dans la cérémonie du couronnement, faite par Jehoiada, le grand prêtre dans l'enfance de Joas [3]. « Jehoiada posa le diadème sur sa tête et lui donna le témoignage ». On traduit habituellement par *témoignage* le mot *Édouth*, עדות. Il ne signifie pas « robes royales » ou « insignes royaux », comme Kimchi et Dathe l'imaginent. Les « phylactères » de Grotius approchent davantage du sens. Le « témoignage » des LXX et de la Vulgate peut se défendre :

1. *Deut.*, XXVIII, 49, 50.
2. L'histoire se trouve IV Rois, XIV, 5, 6. Cfr II Paral., XXV, 2-4.
3. IV Rois, XI, 12. II Paral., XXIII, 11.

étymologiquement ; mais « ordonnance » est ce qui approche le plus de la signification originale, et l'usage lui fait signifier « les ordonnances divines de la Loi ». Avec l'article הָעֵדוּת, ce mot signifie exclusivement *la loi divine*, ou mieux, par métonymie, le livre qui la contient. Aussi, dans le Pentateuque, ce mot est-il invariablement employé pour désigner les tables de pierre du Décalogue [1]. C'est de là que l'arche tire un de ses noms [2]. דעֵדוּת ne se trouve ailleurs que dans deux endroits [3], et le sens qu'il a dans ces passages est conforme à l'acception du Pentateuque.

Ce ne sont pourtant pas les tables de pierre qui ont pu être données à Joas le jour de son couronnement, parce que, pour les tirer de l'arche, il aurait fallu violer l'arche elle-même et le Saint des saints. Or cette cérémonie paraît bien avoir été suivie à chaque couronnement, et l'on ne peut pas supposer qu'elle occasionnât chaque fois une violation de la loi. On ne peut donc pas supposer qu'elle consistât à mettre les tables de pierre entre les mains du nouveau roi : dans le cas de Joas, elle aurait été inutile et préjudiciable. Cependant la loi doit lui avoir été remise dans quelque forme authentique. C'était probablement l'original écrit par Moïse qui était cette forme authentique de la loi que nous recherchons. Tout aussi bien que les tables de pierre, elle peut avoir reçu le nom de הָעֵדֻת. L'origine de cette cérémonie nous paraît provenir de ce passage du Deut., xvii, 18-20, où il est ordonné au roi de faire lui-même une copie de la loi. C'est la seule raison de cette cérémonie symbolique, qui ne se trouve pas indiquée ailleurs que dans le Deutéronome, ce qui nous fait conclure à son existence à cette époque.

1. Exod., xvi, 34 ; xxv, 16, 21 ; xxvii, 21 ; xxx, 6, 36 ; xxxi, 18 ; xxxiv, 29 ; xl, 20. Lév., xvi, 13 ; xxiv, 3.
2. Exod., xxv, 22, xxvi, 33, 34 ; xxx, 6, 26 ; Nombr., iv, 5. etc.
3. Jos., iv, 16 ; II Paral., xxiv, 6.

ה. *Le Deutéronome existe du temps de Josaph t*, (908 av. J.-C.). Une prière de Josaphat [1] faite au moment où, incapable de se défendre contre les Moabites et les Ammonites, il demande le secours de Dieu, est composée entièrement des idées, des expressions, des images du Deutéronome : ce qui nous peut faire conclure à l'existence de ce livre au temps de Josaphat. Ainsi le v. 10 contient une allusion à la défense faite par Dieu de se mêler avec Ammon, Moab et le mont Séïr, défense qui ne se trouve que dans le Deutéronome [2], et que Josaphat connaît évidemment, puisqu'il désigne le peuple peu connu de Séïr mentionné aussi dans le Deutéronome. — C'est aussi conformément au Deutéronome que nous le voyons organiser le système de la justice [3].

ד. *Le Deutéronome existe sous le règne de Salomon.* — Le parallèle de la prière de Salomon, lors de la consécration du temple [4], avec différents passages du Deutéronome, prouve la connaissance très complète qu'avait Salomon de ce livre. Dieu même [5] daigne parler dans les termes mêmes du Deutéronome [6]. Pour expliquer cette ressemblance frappante, on ne peut imaginer que quatre hypothèses. Salomon peut avoir imité le Deutéronome ; — le Deutéronome est emprunté de Salomon ; — tous deux peuvent avoir quelque source originale commune, — ou bien Salomon n'a jamais dit ces paroles. Ces trois dernières hypothèses sont inadmissibles. Personne, et avec raison, n'a jamais prétendu que le Deutéronome fût emprunté à

1. II Paral., xx, 6-12.
2. Deut., II, 4, 9, 19.
3. Rapprocher pour la preuve, II Paral., xix, 5 et Deut., xvi, 18 ; 9 ; II Paral., xix, 8, et Deut., xvii, 8 ; II Paral., xix, 11 et 8, et Deut., xvii, 9 ; Deut., xvi, 19, et II. Paral., xix, 7.
4. III Rois, viii, 15-53.
5. *Ibid.*, ix, 7-9.
6. Deut., xxviii, 37 ; xxix, 24-26.

Salomon. S'ils proviennent d'une source commune, les prophéties que ces passages contiennent remonteraient encore plus haut, et nos opposants ne trouveraient qu'une mince consolation à cette conclusion, qui les forcerait d'admettre un miracle de plus. La quatrième hypothèse leur fournit la possibilité d'échapper à ce désagréable dilemme. Davidson résume leurs arguments, et dit que cette prière contient des idées d'un âge postérieur, insérées dans le livre par une main plus récente, qui a allongé un texte primitif plus court. Ainsi III Rois, VIII, 46-51, a été suggéré par la captivité de Babylone, et ne peut pas venir de Salomon lui-même. Il y a dans les 44e et 48e v. des traces de coutumes bien postérieures à ce roi ; et, quoique le fond soit de lui, le texte que nous possédons a été amplifié par un écrivain plus récent.

On peut répondre que l'auteur des Rois a été très bien renseigné, et a pu puiser à des documents officiels expressément cités III Rois, XI, 41. Lui-même nous dit que chaque assertion qu'il fait repose sur l'autorité de ces matériaux. Le récit de la dédicace du temple, en particulier a toutes les marques d'un document original. Quoique le compilateur des livres des Rois n'ait pas achevé son travail avant la destruction du temple [1], il résulte de certains détails qu'il a suivi les documents originaux qu'il avait, même quand les faits qu'ils rapportaient n'étaient plus conformes à la description qu'ils en faisaient. Le récit parallèle des Paralipomènes, qui suit le même ordre et se sert souvent des mêmes mots, est encore une preuve de cette véracité. Les ressemblances frappantes prouvent qu'ils ont eu recours aux mêmes sources; les différences, qu'ils en ont usé librement. Leurs deux témoignages indé-

1. IV Rois, xxv, 9.

pendants prouvent qu'ils ont trouvé dans des documents originaux la prière qu'ils donnent à Salomon. L'allusion que fait Josaphat à cette prière [1] confirme, cela fortement. En outre, on ne peut pas imaginer le motif qui aurait porté l'historien à placer dans la bouche de Salomon des paroles de son invention. S'il eût voulu consoler ses confrères en captivité, il eût, par de telles paroles, manqué complètement sont but ; et en outre, comment s'y serait-il pris pour les faire passer pour les paroles du plus sage et du plus éloquent poète et orateur de l'Orient ?

Cela seul suffirait pour prouver que les cinq arguments de Davidson [2] n'ont pas de force. Cependant soumettons-les à un examen [3].

Suivant Davidson, III Rois, VIII, 46-51 est évidemment suggéré par la captivité de Babylone, et ne peut par suite être attribué à Salomon. On peut faire allusion à une prophétie tout aussi bien qu'à l'accomplissement de la prophétie : nous dirons donc que ce passage est suggéré par la prédiction mosaïque de la captivité de Babylone. La prière de Salomon concerne le temple : cela nous prouve qu'elle ne fut pas écrite après le commencement de la captivité et la destruction du temple.

Il y a, ajoute Davidson, une allusion à une coutume bien postérieure : celle de se tourner vers Jérusalem dans le culte public de Jéhovah. — Ce qu'il y a de vrai là-dedans, c'est que, comme c'est le temple qui avait fait de Jérusalem le centre du culte, on ne se tournait pas avec respect vers cette direction, avant que l'érection du temple l'eût consacrée. — Mais l'idée de se tourner vers le lieu où la présence de la Divinité est supposée se manifester est très naturelle à l'homme. (Mahométans, adora-

1. II Paral., XX, 8, 9.
2. Critique rationaliste anglais.
3. Smith, *op. cit.*, p. 91.

teurs de Mithro, Égyptiens longtemps avant Salomon ; les chérubins du propitiatoire). Dans le désert, où le tabernacle occupait le centre du camp, on se tournait vers lui dans le culte public, et David à Jérusalem [1] était accoutumé à lever les mains vers l'oracle sacré. Puisque les Juifs étaient persuadés que Dieu ne se manifestait qu'en un seul lieu qu'il avait choisi exprès, quoi d'étonnant à ce que Salomon dans sa prière se tourne vers le Saint des saints [2] ? Rien de plus naturel qu'il pensât que son peuple, une fois en captivité, se tournerait avec repentir et amour vers la cité que Dieu avait choisie [3] ? C'est ignorer l'histoire et les tendances religieuses de l'humanité, que d'assigner cette habitude à une époque tardive ; c'est violer les principes de la logique, que de dire que cette idée ne pouvait pas être admise du temps de Salomon, parce qu'on n'en trouve plus de trace historique avant le temps de Daniel [4], allusion même qui n'est pas vraie, puisque, moins d'un siècle après la dédicace, Josaphat se représente lui-même comme se tenant devant la maison de Dieu et en sa présence [5].

Cette prière, dit-on encore, est remplie d'expressions d'une époque postérieure. — Cette accusation est bien vague et bien difficile à prouver scientifiquement, à cause de notre ignorance de l'état de la langue et de sa richesse au temps de Salomon. Aussi l'on ne spécifie rien ; mais nous prendrons chez d'autres critiques quelques expressions auxquelles ils trouvent un goût de temps postérieur. Stähelin donne pour exemples דבול et עוֹלָמִים, et Otto Thenius cette formule : « Nous avons péché, nous avons mal agi,

1. Ps. XXVIII, 2.
2. III Rois, VIII, 29.
3. *Ibid.*, 48.
4. Dan., VI, 10.
5. II Paral., XX, 9.

nous avons commis le mal ». Eh bien ! il n'y a pas l'ombre d'une raison pour refuser ces expressions au temps de Salomon. דְבזל était employé dès le temps de Jacob[1], et le mot lui-même est usité dans Psaume XLIX, 15, et Isaïe, LXIII, 15. Maintenant, est-ce Isaïe ou Salomon qui a inventé le mot ? Il est plus probable que c'est Salomon. Furst remarque que ce mot est très anciennement employé dans le langage astronomique de la Phénicie, où il désigne la résidence du soleil ou des planètes dans les cieux. Les rapports de Salomon avec la cour de Tyr rendent très probable l'idée qu'il lui a emprunté ce mot, qui prend une singulière beauté dans l'application que Salomon en fait à l'habitation de Jéhovah dans son temple[2].

Quant au pluriel עוֹלָמִים (car le singulier est aussi vieux que la langue), il se trouve au Ps. LXI, 5, que Colenso même attribue à David.

La formule remarquée par Thenius n'a pas besoin d'autre explication que celle-ci : Dan., IX, 5, et Ps. CVI, 6 l'ont empruntée à Salomon. Pourquoi vouloir que l'auteur le plus ancien l'ait prise chez le plus vieux ?

En résumé, nous n'admettons pas pour ce passage de broderies postérieures sur un fond primitif. Tout l'ensemble est deutéronomique, et, ou tout le passage est une fourberie, ou Salomon s'est servi du style et des mots du Deutéronomiste.

Une question connexe est celle-ci : Salomon croyait-il que le Deutéronomiste fût Moïse? — Dans le v. 56, il signale des paroles relatives au temple, dites prophétiquement par Moïse. Or ce n'est que dans le Deutéronome que nous trouvons[3] des mots qui puissent répondre à l'indication

1. Gen., XXX, 20.
2. III Rois, VIII, 13.
3. Deut., XII, 10, 11.

de Salomon. Il n'y a pas de doute que le passage qu'il attribue à Moïse ne soit celui du Deut., xii, 5-12.

ו. *Le Deutéronome existe au règne de David.* — Toutes les paroles de David relatives à la paix qui régnerait en Judée sous le règne de son fils Salomon, montrent qu'il connaissait les prophéties deutéronomiques relatives à ce sujet.

ה. *Le Deutéronome existe du temps de Josué.* — Pour prouver que le Deutéronome n'existait pas du temps de Josué, on dit : S'il eût existé, Josué n'aurait pas pris Achan avec ses fils et ses filles pour les lapider, contrairement à l'expresse défense du Deutéronome : « Les enfants d'Israël ne mourront pas pour leurs pères, mais chacun mourra pour son péché » [1].

D'abord, le cas particulier d'Achan n'est pas jugé d'après la loi générale du Deutéronome, mais d'après l'ordre exprès de Dieu, donné pour cette circonstance [2]. — En outre, la loi du Deutéronome, xxiv, 16, ne regarde que les fautes ordinaires, tandis que le crime d'Achan sort de cette catégorie : c'est un sacrilège, par l'appropriation de dépouilles dérobées au *harem*. La loi de l'*anathème* condamnait à la destruction les personnes et tout ce qui leur appartenait ; comme son but était d'éloigner le peuple de l'idolâtrie, elle était d'une extrême sévérité : et le Deut. xiii, 15, 16. la formulait ainsi sans restriction. Par une autre loi du Deut., vii, 26, quiconque s'appropriait une chose condamnée au חֵרֶם, y était lui-même dévoué. Josué, avant la prise de Jéricho, avait rappelé cette loi [3], qui était assurément applicable dans le cas particulier à Achan et à sa famille, qui avait comme lui contrevenu à la loi : car, si l'histoire ne le dit pas formel-

1. Deut., xxiv, 16.
2. Jos., vii, 15.
3. *Ibid.*, vi, 18.

lement, elle ne le nie pas non plus. Il est bien improbable qu'ils ne connussent pas le butin caché par Achan dans sa tente. Les formes plurielles dont se sert le texte [1], autorisent cette supposition. Et puis, c'est Dieu, scrutateur des consciences, qui ordonne l'exécution.

D'autres endroits du Deutéronome nous montrent Josué agissant d'après les prescriptions de ce livre. Il y a une conformité frappante entre Deutér., XXVII, 2-13, et Jos., VIII, 30-35. Josué dans ses actions se conforme toujours à la loi de Moïse; il connaît les commandements qui ne se trouvent que dans le Deutéronome, il les lit et les copie [2]. Pour faire de pareilles allusions, il fallait que le Deutéronome existât [3]. Faisons toutefois remarquer que si nous n'avions que ces simples paroles, on pourrait dire que la tradition orale les avait conservées; mais rappelons nous que Josué cite souvent la Loi de Moïse, qu'il nous dit qu'elle était écrite sous le nom de la loi, et qu'ensuite il cite textuellement divers endroits du Deutéronome : de tout cela concluons qu'on ne peut guère douter que le Deutéronome n'existât au commencement de la carrière de Josué : par conséquent il doit être sorti de la bouche et de la plume de Moïse lui-même.

En résumé, nous avons établi les points suivants :

Le Deutéronome, comme livre, est connu des Hébreux dans tout le temps de leur histoire, depuis Esdras jusqu'à Josué. — Josué était familier avec les faits, rempli de l'esprit et versé dans le langage du Deutéronome. — Moïse fut toujours tenu pour l'auteur de ce livre. — Le Deutéronome présuppose l'existence des quatre autres livres. — De là résulte cette conclusion que Moïse, avant sa mort, avait laissé le Pentateuque (dans son ensemble) tel que

1. Jos., VII, 1-11.
2. Cfr Deut., XI, 24, 25, 23, XXXI, 6-12, avec Jos., I, 3-9.
3. Cfr aussi Jos., I, 13-15, avec Deut., III, 18-20.

nous l'avons maintenant, et que nous l'avons avec la sanction du législateur et de l'historien lui-même [1].

b. — Preuves tirées de la connaissance des livres du Pentateuque, à toutes les époques de l'histoire de l'Ancien Testament [2].

α. — Traces au temps de Josué. — Si l'influence du Pentateuque aux temps de la vie et de la mort de Josué est constatée, rien n'est plus décisif pour notre controverse [3]. Dans ce cas, personne que Moïse ne peut en être l'auteur. Cette influence peut-elle se discerner ? Nous examinerons ces trois propositions : 1° sous Josué, la république des Hébreux fut complètement organisée sur le plan de Moïse; 2° ce plan avait été écrit par Moïse lui-même ; 3° ce plan écrit cadre parfaitement avec la législation, l'histoire et la littérature du Pentateuque.

א. La constitution tout entière fut organisée sur le plan laissé par Moïse. Les deux principaux offices de Moïse ont été d'être le législateur et le libérateur des Hébreux. Quand il délivra les Hébreux de la servitude égyptienne, il les trouva sans lois et sans gouvernement. Il fallait faire une nation avec des éléments épars et discordants. Nul ne pouvait mieux le faire que ce grand homme, aidé de Dieu et le plus savant de son époque. Pendant les quarante ans de voyage dans le désert, il régla ce code et habitua les Hébreux à le pratiquer. Ainsi, quand ils passent le Jourdain, ils ont déjà une organisation nationale complète. Au temps de Josué, nous voyons tout se faire suivant les instructions et les ordres de Moïse.

1. Smith, *op. cit.*, p. 104.
2. D'après Smith, *op. cit.*, p. 125 et suiv.
3. Les critiques rationalistes rattachent Josué au Pentateuque, et donnent à la réunion de ces six livres le titre d'*Hexateuque*. Telle est surtout la thèse de Wellhausen, qui est aujourd'hui le coryphée de la critique rationaliste.

A cette période, la loi de Moïse, quelle qu'elle soit, est toujours représentée comme une règle complète de la conduite individuelle ou nationale, du gouvernement intérieur et de la politique extérieure. Les paroles adressées par Dieu à Josué aussitôt après la mort de Moïse [1] montrent l'existence d'une loi très précise et très réglée, de laquelle il ne faut pas se départir pour la prospérité d'Israël. Cette nécessité absolue de suivre en tout la loi, Josué, à la fin de sa vie, la rappelle au peuple avec autant d'instance [2]. Il est évident que Moïse avait dressé un système très précis de lois, pour servir de règle à la conduite individuelle aussi bien qu'à l'action nationale. Toute addition ou suppression à cette loi est formellement interdite [3], et l'histoire n'en montre pas une seule. Il est donc impossible d'attaquer cette proposition, qu'au temps de Josué la république des Hébreux est tout à fait organisée sur le plan de Moïse.

ב. A l'aide des renseignements contemporains et du simple bon sens, il est facile de se convaincre que Moïse avait mis ce plan par écrit. L'art de l'écriture était familier aux Hébreux. On nous représente Moïse comme mettant souvent par écrit divers épisodes des voyages des Hébreux [4]. Pourquoi aurait-il laissé sans l'écrire le code des lois qu'il leur avait données ? Il était tout naturel, pour le conserver, de recourir à ce moyen si simple [5]. On voit Moïse veiller à la conservation des poids étalons [6], et il

1. Jos., I, 7, 8.
2. *Ibid.*, XXIII, 6.
3. Deut., IV, 2.
4. Exod., XVII, 14; XXIV, 4; XXXIV, 27. Nombr., XXXIII, 2.
5. Nous attirons l'attention du lecteur sur ce point. M. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1887, in-8°, *passim*) fait reposer presque toute son argumentation sur l'ignorance de l'écriture chez les Hébreux.
6. Exod., XXX, 13, XXXVIII, 24.

n'aurait pas veillé à la conservation de la Loi ? S'il ne l'avait pas donnée par écrit à un peuple si changeant, si facile à oublier Dieu, s'il se fût contenté de la faire lire une fois tous les sept ans [1], et de la confier à la seule mémoire de ce peuple si sensuel, quand il pouvait si facilement l'écrire, Moïse eut été un niais et un idiot. L'exemple des druides et des brahmanes ne signifie rien, parce qu'il n'y a pas similitude de cas. Ces derniers ne connaissaient pas l'écriture lorsqu'ils avaient déjà leurs chants sacrés, et, quand ils la connurent, l'habitude, le soin de cacher leurs dogmes sacrés, firent continuer par choix ce que la seule nécessité avait fait commencer. Mais Moïse, qui n'avait pas tous ces motifs, qui au contraire avait sous les yeux la loi des Égyptiens écrite dans les huit livres de Thoth, Moïse aurait agi comme les druides et les brahmanes ? Mais il commandait, au contraire, à chaque Israélite de se rendre la loi familière [2]. Avouons qu'une seule audition tous les sept ans n'eût pas suffi pour cela. Nous devons donc tout naturellement nous attendre à trouver le livre de la Loi au temps de Moïse. Il existe en effet [3]. C'est en lui que Josué, près de mourir, recommande à ses concitoyens d'aller chercher la loi de leur conduite [4]. — Ce livre, tant par Josué que par son historien et par Dieu lui-même, est toujours attribué à Moïse [5]. Ainsi Josué et ses contemporains possédaient le livre de la Loi écrit par Moïse.

2. Ce livre de la Loi était-il le Pentateuque ? L'affirmative est la seule réponse possible. Ainsi 1. la constitution et le code civil, à l'âge de Josué, sont identiques à ceux du

1. Deut., xxxi, 6-11.
2. *Ibid.*, vi, 6-9.
3. Jos., i, 8.
4. *Ibid.*, xxiii, 6-16. Cfr encore Jos., viii, 31, 32, 34, avec Deut., xxvii, 14-26.
5. Jos., i, 7; viii, 31, 35 ; xxiii, 6.

Pentateuque: douze tribus, ayant le même conseil, הָעֵדָה [1], les mêmes conseillers et magistrats locaux. Enfin la conduite de Josué dans la guerre, dans les alliances, dans les punitions, est toujours guidée par la législation du Pentateuque. 2. Il en est de même pour la constitution religieuse. C'est la famille d'Aaron qui est à la tête du sacerdoce, comme Moïse dans le Pentateuque le commande; toutes les prescriptions relatives à sa condition, et qui sont indiquées dans le Pentateuque, sont remplies dans Josué. — L'unité de tabernacle, les différents sacrifices, la manière de les offrir, tout est conforme absolument aux prescriptions de Moïse. Il en est de même pour l'arche d'alliance, pour la circoncision. La Pâque est célébrée le quatorzième jour du premier mois, au soir [2] comme le Lévitique [3] le prescrit. Hupfeld a prétendu que les cérémonies suivies en cette occasion varient avec celles que le Pentateuque avait prescrites. Il dit d'abord que le pain et le grain rôti, qui, d'après le Lévitique [4] ne doivent pas être mangés avant le jour qui suit le sabbat, ont, d'après Josué [5] été mangés le jour précédent, c'est-à-dire, celui d'après la Pâque. Mais il n'y avait que les produits de la dernière moisson qui fussent interdits [6], et il n'est pas du tout prouvé qu'il faille ici traduire le mot עָבוּל par « nouveau grain ». Pourquoi les Israélites n'auraient-ils pas apporté de Moab du grain de l'ancienne récolte pour accomplir la loi, et avoir pris le grain qu'ils venaient de recueillir dans la terre de Chanaan, pour s'en servir, comme cela leur était permis, le lendemain de la Pâque? Hupfeld

1. Exod., XVI, 22, etc.. Jos., IX, 18, 21, XX, 6, 9, XXII, 30.
2. Jos., V, 10.
3. XXIII, 5.
4. Lévit., XXIII, 14.
5. Jos., V, 11.
6. Lévit., XXIIII, 14.

croit que l'auteur de Josué s'est trompé, parce qu'il ne connaissait pas suffisamment la loi, et a pris le *sabbat* pour un équivalent de la *Pâque*. Mais en était-il ainsi? Le *sabbat* signifie, en effet, non seulement le sabbat de chaque semaine, jour régulier du repos, — mais encore chacun de ces jours de fête où la cessation de tout travail est prescrite. Dans ce sens, on l'applique au jour de l'expiation [1]. Dans le même sens, le 15 du mois d'Abib, le premier jour des pains sans levain, était un sabbat. De ces deux sens, lequel faut-il donner au Lévitique, XXIII, 14? La réponse se fait d'elle-même.

Hupfeld fait une autre difficulté : le pain de la Pâque doit être fait de froment ; or dans ce cas il est d'orge. Hupfeld fait deux graves méprises : pour la מִנְחָה, il est vrai, le froment était nécessaire ; mais, pour le repas de famille, aucune indication ne le fait supposer. Il suppose en outre qu'Israël n'avait pas conservé de froment de la dernière récolte : or, comme ils en avaient pu apporter de Moab et qu'ils en avaient besoin pour les offrandes de chaque jour, c'est une supposition toute gratuite de dire qu'ils eussent ainsi volontairement manqué à la loi des sacrifices. Ainsi rien n'empêche de conclure pour le temps de Josué à une organisation entièrement conforme au Pentateuque. 3. Tous les faits historiques auxquels Josué ou ses contemporains font allusion, sont cités et rapportés tout à fait comme nous les trouvons dans le Pentateuque actuel. 4. La littérature, le style du livre de Josué est si imprégné des idées et du langage du Pentateuque, que nos adversaires en conviennent aussi bien que nous. Mais, au lieu d'en conclure naturellement que Josué a imité et copié Moïse, ils forcent la similitude, afin de pouvoir dire que le même auteur a compilé les livres de Moïse et de Josué. Il y a cependant dans

1. Lév., XXIII, 32.

Josué quelques particularités de style qui dénotent un état plus récent de la langue. La seule conclusion rationnelle est de reconnaître qu'il y a, dans ces ressemblances, des imitations du livre de la Loi, très familier à Josué et à ses contemporains. Un seul exemple (l'auteur en donne plusieurs) : Josué, XXIV, 32, copie si littéralement la Genèse, XXXIII, 19 que le mot קְשִׂיטָה, qui n'a pas encore pu être expliqué d'une façon satisfaisante, y est reproduit.

Toutes ces raisons rendent bien évidentes les propositions que nous avons formulées en commençant.

β. *Traces au temps des Juges.* — Remarquons d'abord qu'il n'y a au temps des Juges rien dans l'état, dans la religion, dans le code, dans l'histoire, qui diffère de ce que nous avons remarqué dans la période de Josué. Le livre des Juges n'est que la continuation de l'histoire écrite dans le livre de Josué, que l'historien des Juges considère certainement comme authentique. L'auteur du livre des Juges suit souvent le livre de Josué, qu'il connaît. Ainsi nous le voyons souvent remplir des lacunes laissées par son prédécesseur. Par exemple, un passage [1] a beaucoup embarrassé les commentateurs : que veut dire ce Guilgal d'où vient le מַלְאַךְ־יְהוָה ? Si l'on n'a pas Josué, V, 13-15, où l'on voit que le même lui apparut, on ne pourra comprendre le sens du verset, qui est que l'ange d'Israël n'avait pas apparu au peuple depuis Guilgal. — Quoique nous y voyons très peu de renvois exprès à Moïse, il n'en est pas moins vrai que toutes les institutions du temps sont fondées sur le plan de Moïse. Le but du livre est de montrer que la violation de la loi de Moïse a été invariablement suivie d'adversités cruelles, et que son observance seule a délivré de la tyrannie étrangère. Si la loi de Moïse n'avait pas alors existé comme nous l'avons à présent le livre des Juges n'eût jamais

1. Jug., II, 1.

été écrit. La réponse de Gédéon [1] déclarant que Dieu seul doit régner sur Israël signifie nécessairement que la loi de Dieu donnée à Israël par Moïse suffit au bonheur du peuple. On y trouve aussi des allusions à des ordonnances particulières de Moïse dans le Deutéronome: lois sociales, lois religieuses, rapports historiques, tout est conforme au Pentateuque. Le style de la loi et des exhortations est celui du Pentateuque. — Il y a, c'est vrai, quelques anomalies, quelques infractions à la loi, qui ne prouvent pas contre son existence, mais qu'il est bon d'examiner. Le culte privé est établi par Micah [2], mais, il est condamné comme illégal. Il y a, et c'est plus grave, des exemples de sacrifices offerts ailleurs que sur l'autel du tabernacle et par d'autres que des lévites [3].

Pour le premier et le deuxième, il n'est par sûr que le tabernable n'y fut pas; les deux autres sont expressément permis par Dieu, et cela par conséquent n'implique plus ignorance ou violation de la loi. Quant à l'usage illégal fait par Gédéon de l'éphod [4], il est difficile d'admettre que cet homme qui, toute sa vie, préserva Israël de l'idolâtrie, y soit lui-même tombé. — Le mariage de Samson avec une Philistine [5] est en effet contraire à loi [6]; mais Dieu semble l'avoir expressément permis. Quant au vœu de Jephté [7], il y a trois manières de l'envisager : ou bien Jephté, malgré la prohibition des sacrifices humains [8], a réellemment tué sa fille : dans ce cas, comme ce crime ne permet pas de dire que la loi naturelle n'existait pas alors, il ne permet pas plus de tirer cette conclusion pour la loi mosaï-

1. Jug., VIII, 23.
2. *Ibid.*, XVII, 5.
3. *Ibid.*, II, 5, VI, 25-29, XIII, 16-23, XXII, 26.
4. *Ibid.*, VIII, 27.
5. *Ibid.*, XIV, 1-4.
6. *Ibid.*, XIV, 3.
7. Jug., XI, 30, 31.
8. Lévit., XVIII, 21. Deut., XII, 31.

que. Mais un examen attentif du texte permet de ne pas attribuer une ignorance si épouvantable à un juge d'Israël. La phrase hébraïque : אשל יצא הויעא, peut signifier en hébreu : tout être vivant qui peut marcher. Le sacrifice d'un animal était très agréable à Dieu, et Jephté pouvait promettre un sacrifice de cette nature à Jéhovah. Mais que voulait-il précisément faire de l'homme ou de la bête que Dieu choisirait ? — car l'un et l'autre étaient compris dans son vœu. Si, pour les animaux offerts au Seigneur, ils étaient ou sacrifiés, ou rachetés; ou tués, pour les hommes, ils étaient rachetés [1], ou devaient vivre dans une certaine dépendance de Dieu plus étroite. Et ce vœu, pour eux, n'emporte pas du tout le sacrifice. Mais le vœu particulier de Jephté contient et désigne le mode particulier par lequel l'objet de son vœu sera offert au Seigneur. Seulement, comme il aurait été immoral et contraire à la loi de Moïse d'y comprendre des êtres humains, Jephté a dû le subordonner à la volonté de ces personnes, si elles devaient être les premières rencontrées par lui : or on peut croire que sa fille consentit à être vouée au service du tabernacle, dans un état de virginité perpétuelle [2]. On peut en outre conclure du texte qu'elle vécut près du tabernacle [3], où ses compagnes allaient quatre fois par an pour la louer ou la consoler (תנות) de son généreux sacrifice pour le bien public. — L'autre manière de vouer était le חלם. Si le vœu de Jephté était de cette espèce, il fut inhumain ; mais il n'était pas contraire à la loi de Moïse, et même, si l'on interprète ainsi ce vœu, il fut forcé par la loi elle-même de l'accomplir.

γ. *Traces au temps de Samuel.* — C'est dans une époque de transition comme celle-là qu'il faut examiner avec soin

1. Lévit., XXVII, 1-8.
2. La Bible en offre des exemples: Exod., XXXVIII, 8; I Rois, II, 22.
3. Jug., XI, 36-40.

et passer au crible les divers éléments qui ont pu être ajoutés à la législation primitive. Nous avons le droit de considérer Moïse comme le seul législateur des Hébreux jusqu'à Samuel : car, depuis sa mort jusqu'à ce prophète, nul dans Israël n'a eu de pouvoir législatif. Si quelque loi nouvelle a été introduite avant l'établissement de la monarchie, Samuel seul le pouvait. Mais nous ne trouvons pas trace d'un changement dans la loi, qui suit toujours le Pentateuque. Israël a toujours le même code de lois donné par Dieu au moyen de Moïse. La remontrance d'Héli à ses fils[1] prouve l'existence d'une loi définissant l'objet et réglant la manière d'offrir les sacrifices expiatoires, loi supposée provenir de Celui seul qui avait le pouvoir de l'établir. On ne comprend guère comment de Wette peut prétendre qu'on ne trouve plus les traces de la loi mosaïque à cette époque. Les preuves du contraire abondent. Le système lévitique seul en est plein. Ainsi le tabernacle est encore à Silo[2], où Josué l'a laissé[3]. D'ailleurs, on voit offrir tous les divers sacrifices institués par Moïse. La malice des fils d'Héli confirme encore l'existence de la loi, puisqu'elle nous montre que le haut sacerdoce n'était pas sorti de la famille d'Aaron. De même pour les lévites, pour l'arche. Les rapports historiques avec le Pentateuque sont parfaitement conformes à ce livre ; on en trouve même des citations verbales. Tout garde donc, au temps de Samuel, l'empreinte profonde du Pentateuque. A la vérité, nous voyons des infractions à la loi, une décadence ; mais le même spectacle ne s'aperçoit-il pas dans toutes les religions? Mais si, dans ce temps, nous trouvons quelque chose d'exceptionnel, c'est seulement ce que nous devons attendre des circonstances exceptionnelles de ce temps. Il n'y a

1. I Rois, II, 25.
2. *Ibid.*, II, 14, IV, 3.
3. Jos., XVIII, 1.

rien dans les actes de Samuel qui contredise les lois du Pentateuque. Simple lévite, il n'a jamais rempli les fonctions de prêtre, interdites à son ordre. Il y a cependant, dit-on, des anomalies avec les prescriptions du Pentateuque : il approuve des sacrifices, ailleurs que devant le tabernacle [1]. Mais on peut dire qu'avant la construction du temple, la règle de l'Exode [2], n'était pas absolue [3], et que, pour ceux qui étaient religieux et qui comprenaient l'objet de la loi, chaque lieu, comme l'a dit Théodoret, était propre aux sacrifices.

δ. *Traces au temps de David.* — Nous avons la preuve que David connaissait le Pentateuque [4]. La loi de Moïse était suivie dans tous les détails de l'administration civile et politique ; dans la constitution de la tribu de Lévi, de la famille d'Aaron; dans les détails relatifs au tabernacle ; l'autel et les sacrifices sont conformes au Pentateuque; le plan et le mobilier du temple sont tels que l'Exode les a décrits ; on trouve des allusions à l'Exode [5], à la Genèse [6]. Ainsi l'exemple de Thamar [7] ne peut rien prouver contre la connaissance de la loi du Lévitique [8]; le meurtre des enfants de Saül par les Gabaonites n'est pas fait par des Israélites, et David, dès qu'il a les os, les ensevelit [9]. David n'a point usurpé les fonctions sacerdotales de la famille d'Aaron. Le mot *cohanim* כהנים [10], ne doit pas s'appliquer exclusivement aux prêtres, mais a

1. I Rois, VII, 17; X, 8, XVI, 2-5.
2. Exod., XX, 24.
3. III Rois, III, 2-4.
4. III Rois, II, 3. I Paral., XXII, 13 ; XXVIII, 7, 8; XXIX, 19; XVI, 40.
5. Exod., II, 10.
6. Gen., XV, 5; XXII, 17; XLIX, 8-10; Cfr. I Paral., XXVII, 23.
7. II Rois, XIII, 13.
8. Lévit., XVIII, 9.
9. II Rois, XXI, 11-14.
10. *Ibid.*, VIII, 18.

pour primitive interprétation, suivant Furts, le sens de ministre [1].

ε. *Traces au temps de Salomon.* — La construction du temple prouve la connaissance du Pentateuque les mesures coïncident avec celles du tabernacle; tous les détails du culte sont conformes aux prescriptions de Moïse; les lévites occupent toujours le rang que la loi leur assigne; la nation est toujours organisée suivant le plan du Pentateuque. De plus, on ne peut rien trouver qui soit contraire à l'organisation mosaïque.

ζ. *Traces au temps de Jéroboam et du royaume d'Israël pendant les deux siècles et demi de son existence.* — Cette section est plus importante que les cinq précédentes, parce qu'on ne peut raisonnablement penser à reculer la composition du Pentateuque après le schisme des dix tribus: si nous trouvons dans leur organisation sociale le type présenté dans les livres de Moïse, il faudra en conclure à l'existence du Pentateuque au temps du démembrement. Aussi trouve-t-on de nombreux arguments dans les livres des Rois et des Paralipomènes, dans Osée et dans Amos. Personne ne doute que l'auteur des Rois ne fût familier avec le Pentateuque. On voit partout apparaître la loi de Moïse dans cette histoire : le régime personnel, celui des esclaves, les lois de la propriété territoriale. Jézabel, accusant Naboth [2], se sert des chefs d'accusation exprimés dans l'Exode [3]; les lois sur la religion, les fêtes. Les deux prophètes cités font de fréquentes allusions au Pentateuque, et en particulier voir les renvois à la vie de Jacob.

Il n'y a qu'un fait de la période que raconte le Pentateuque, qui provienne d'une autre source que de ce livre : il a fourni à Vatke un argument contre notre thèse.

1. Sens confirmé par I Paral., XVIII, 17.
2. III Rois, XXI, 10.
3. Exod., XXII, 28.

Amos [1] fait allusion à la persistance, chez les Hébreux de l'exode, de certaines formes d'idolâtrie non mentionnées dans le Pentateuque, et il semble indiquer que dans le désert on n'offrait pas de sacrifices à Jéhovah. Mais il est plus logique d'expliquer ce passage par une alliance du culte de Jéhovah et des rites idolâtriques. On trouve en outre dans ces prophètes des imitations palpables du Pentateuque, et même des transcriptions verbales. La conduite de Jéroboam fait conclure à Gesenius et à de Welte qu'elle rend impossible la connaissance du Pentateuque; elle prouve au contraire en Jéroboam une grande familiarité avec cette loi. On pourrait étendre cette étude aux périodes suivantes; mais ce qu'on a dit, dans ce paragraphe et dans celui consacré au Deutéronome, suffit pour considérer la preuve comme faite.

2° *Preuves intrinsèques de l'authenticité du Pentateuque.*

L'attribution du Pentateuque à Moïse est, on vient de le voir, un fait historique clairement et pleinement démontré. Et l'on ne peut pas alléguer, pour l'histoire des Juifs, de phase allégorique et mythologique : ce peuple, comme les États-Unis, par exemple, est, depuis qu'il existe, en pleine conscience de lui-même; ce n'est qu'au temps de Philon qu'il commence à chercher des allégories dans son histoire. Mais il faut, pour compléter la preuve, entrer plus dans le cœur du sujet, et montrer que les caractéristiques de l'homme et du temps auquel nous l'attribuons, s'y retrouvent : œuvre difficile, mais dont le résultat n'est pas douteux.

A. — *Preuves internes directes.* — Considérons le Pentateuque comme un livre dont l'auteur nous est inconnu. A la fin du Deutéronome [2], nous trouvons la suscrip-

1. Amos, v, 26.
2. xxxi, 9.

tion de Moïse, un appendice qui contient sa dernière entrevue avec Jéhovah et la tradition de la Loi au peuple. Or qu'est-ce que cette loi que le Deutéronomiste prétend avoir été écrite par Moïse ? Delitsch l'entend du seul Deutéronome, parce que, dit-il, il aurait été trop long de lire les cinq livres au peuple. La Synagogue ne l'entend aussi que du dernier livre ; mais Keil a montré la faiblesse de cet argument. — Il est évident que le Deutéronomiste ne supposait pas que son livre contint toute la loi, puisqu'il base sa législation sur des lois antérieures [1]. Pour les cas d'appel à un tribunal supérieur, le Deutéronome [2] glisse très légèrement, parce que ces cas ont été traités au long dans les ch. XXI et XXII de l'Exode. Nous avons déjà montré par le témoignage des contemporains que pour eux la loi était tout le Pentateuque. — De place en place dans les cinq livres, il est dit que Moïse écrivit certaines choses ou reçut le commandement de les écrire. Nous trouvons dans l'Exode [3] l'indication du livre où Moïse écrivait ce que Dieu lui ordonne d'écrire. L'existence de ce livre, qu'on retrouve partout dans l'histoire d'Israël, est prouvée par le fait que Moïse y insère, pour être conservés, les lois et les documents relatifs à Israël.

B. — *Preuves internes indirectes.*

a. — L'auteur du Pentateuque connaît parfaitemen l'Égypte [4].

Comme les livres précédents, le Deutéronome mentionne le vêtement égyptien appelé *schalatenen* [5], il connaît la manière de réduire l'or en poudre [6], les amulettes ornées

1. Deut., V, 12, 16.
2. *Ibid.*, XVII, 8.
3. Exod., XVII, 14, XXXIV, 27.
4. V. Scholz, *Ægyptologie und dieBucher Moses*, Wurzbourg, 1878, in-8°; Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I et II.
5. Deut., XXII, 11 ; Lévit., XIX, 19.
6. Deut., IX, 21 ; Cfr Exod., XXII, 20.

de caractères sacrés [1], les *Urim et Thummim* [2], certaines idolâtries particulières à l'Égypte [3], les duretés de l'esclavage égyptien [4], le nom de Pharaon peu connu hors des frontières de l'Égypte. Il montre une science singulière des coutumes de ce pays; quelques exemples :

Deut., VI, 9; XI, 20. Les poteaux des portes des maisons doivent, comme en Égypte, être couverts d'inscriptions: on peut le voir encore sur les portes des maisons de l'ancienne Lebeunytus.

Deut., XXVII, 2-8. L'érection de grandes pierres revêtues de chaux pour y inscrire la loi est tout à fait égyptienne. Les Hébreux avaient pu voir souvent ces stèles enduites de stuc sur lesquelles étaient inscrits les actes d'un héros ou les bienfaits d'un dieu.

Les *schoterim*, (שֹׁטְרִים), du Pentateuque [5], qui ont une inspection sur la guerre, sont une imitation de ces scribes égyptiens qui inscrivaient les soldats et s'acquittaient de tous les services militaires qui demandaient l'usage de la plume.

L'injonction faite au roi d'apprendre la loi [6] est la contre-partie de cette loi égyptienne qui ordonnait au pharaon d'étudier les huit livres d'Hermès ou de Thoth.

Le Deutéronome signale encore [7] le contraste entre la terre d'Égypte, où il fallait arroser avec soin la terre, et le pays de Chanaan, que les pluies fertilisent, sans exiger de travail d'irrigation.

1. Deut., VI, 8; XI, 18. Cfr Exod., XIII, 16.
2. Deut., XXXIII, 8. Cfr Exod., XXVIII, 30.
3. Deut., IV, 15-19. Cfr Exod., XX 4, 5.
4. Deut., V, 15; XXIV, 18, 22; XXIX, 16. Cfr Exod., XXIII, 9; Lévit., XIX, 34.
5. Deut., XX, 5-9.
6. *Ibid.*, XVII, 18-20.
7. *Ibid.*, XI, 10, 11.

Moïse connaît dans le détail tout le rituel du culte égyptien : il lui fait un certain nombre d'emprunts évidents[1], et qu'il est impossible d'attribuer à une époque postérieure, où les rapports avec le pays des Pharaons étaient nuls ou presque nuls. Nous avons déjà parlé des vêtements des prêtres[2]. L'entrée du tabernacle est à l'orient, comme dans les sanctuaires égyptiens. L'arche est faite sur le modèle des *basis* ou barques égyptiennes, placées à l'endroit le plus secret des grands temples, portant un ναός, et où, dans les processions, on promenait les dieux et les déesses[3].

Comme en Égypte, la qualité de grand prêtre est héréditaire[4]. Les prêtres égyptiens se rasaient tout le corps : la même chose est ordonnée aux lévites[5]. Le roi, comme en Égypte, est sacré à son couronnement et appelé l'Oint de Dieu. Comme en Égypte, l'épaule droite de la victime est la partie de choix et réservée[6]. Dans la génisse rousse, on trouve encore bien des analogies : dans les deux pays cette couleur est le symbole du mal. La manière de préparer l'eau de jalousie[7] a probablement son origine dans une coutume semblable qui se pratiquait en Égypte au temps de Moïse. Les *Urim et Thummim*, dont on ignore encore la nature, parce que, très familiers en Égyp-

1. « Quum gratia naturam non destruat, sed supponat et elevet, quumque ritus per se indifferentes, etsi ad idololatriam sint adhibiti, ad veri Dei cultum adhiberi aptissime possint, satis facile intelligitur cur Israëlitis non pauci Ægyptiorum ritus ab omni superstitionis specie mundati per Moysen sint traditi ». Cornely, *Introductio*, t. II, IIe part., p. 61.

2. V. t. I. 271-272. p.

3. Cfr F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. III, p. 359 ; Cornély, *l. c.*; Vigouroux, *les Livres saints et la Critique rationaliste*, t. III, p. 85 et suiv.

4. Exod., XXIX, 29.

5. Nombr., VIII, 7.

6. Lévit., VII, 33; VIII, 25, 26.

7. Nombr., V, 17, 18.

tiens et aux Hébreux, Moïse n'a pas pris la peine de les décrire, paraissent aussi être d'origine égyptienne. Le mot *tachasch*, qui a si fort tourmenté les interprètes [1], peut-être l'ancien égyptien *tahas*, qui signifie « oindre » ou « étendre le cuir ». — La coutume de porter des franges aux vêtements, commandée aux Hébreux [2], est d'origine égyptienne. Le Lévitique [3] contient un mot égyptien : *scha'atez* שַׁעַטְנֵז. — Le mot *abnet*, אַבְנֵט ceinture sacrée des prêtres, a aussi une origine égyptienne.

B. — *La législation du Pentateuque porte l'empreinte du désert.* — Le tabernacle en est une preuve : tout ce qui le concerne doit nécessairement avoir été décrété dans le désert. La constitution des lévites est dans un accord remarquable avec l'état nomade des Hébreux après l'exode. On ne comprend cet honneur fait à Aaron et à sa famille qu'en supposant que Moïse son frère est le législateur des Hébreux. Leur situation après le partage, où ils n'ont pas de terres, doit évidemment être antérieure à la division de Chanaan et provenir d'un commandement divin : car l'exemple du sacerdoce égyptien, qui avait de grandes propriétés, toujours inviolables, eût dû leur faire concevoir le désir d'occuper une position analogue. Les dispositions des Nombres [4] sur le transport de l'arche par les lévites ne peuvent s'appliquer qu'à un peuple voyageur. De fréquentes allusions au camp, au désert, à Aaron, à l'Égypte, ne laissent pas comprendre comment on a pu attribuer cette législation à un temps postérieur à David. Tous les détails relatifs aux sacrifices datent du désert. Un passage du Pentateuque [5] nous paraît singulièrement pro-

1. Exod., xxv, 5.
2. Nombr., xv, 38,
3. Lévit., xix, 19.
4. Nombr., iii et iv.
5. Nombr., xxviii, 7. La Vulgate a *vinum*, sens qu'on ne peut donner à ce mot que dans des passages poétiques e *schécar* est for-

bant : il y est dit que les Israélites peuvent offrir du *schécar*, boisson fermentée autre que le vin, dans les libations qui accompagnent l'holocauste. En Palestine, pays où le vin abonde, on n'aurait jamais toléré une pareille pratique. Le texte en a gardé le témoignage, précieux pour nous.

IV. — Principales Objections contre l'antiquité du Pentateuque [1].

Il est impossible, après ce qui précède, de ne pas attribuer à Moïse la composition du Pentateuque. Il ne sera pas toutefois sans utilité d'examiner certaines objections au moyen desquelles on s'efforce d'ébranler la tradition.

1° Les adversaires de l'authenticité prétendent que, dans les livres les plus récents, Moïse n'est pas nommé l'écrivain du Pentateuque, mais le médiateur de la loi. Mais cette prétention est inadmissible puisque le Pentateuque est appelé « le livre de la loi de Moïse », ou « le livre de la loi de Jéhovah par la main de Moïse ».

2° Les lois du Pentateuque, dit-on, n'ont pas toujours été observées, comme le prouve l'histoire d'Israël. Si la législation appelée mosaïque avait été promulguée par Moïse et écrite par lui, les générations postérieures n'auraient pu ni dû l'oublier. Or les livres postérieurs de l'Ancien Testament prouvent que les Israélites l'ont complètement ignorée. Il faut donc en remettre la composition au temps de Josias et après l'exil. Nous avons déjà montré que le peuple connaît parfaitement la loi, et qu'elle se manifeste à toutes les périodes de son histoire. C'est se moquer du monde de prétendre que la fille de David, Thamar, ignore

mellement distingué du vin dans les anciens livres. Lévit., x, 9 ; Nombr., vi, 3, Jug., xiii, 4, 7.

1. Cornely, *op. cit.*, p. 68 ; Kaulen, *Einleitung*, p. 164 ; Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 287.

a loi prohibant les mariages consanguins [1], de dire qu'à l'époque de Samson le précepte relatif au mariage avec les Chananéennes n'existe pas [2]. L'institution du premier roi est invoquée aussi contre l'antiquité du Deutéronome [3]. Il est certain que les Hébreux qui demandent un roi connaissent la loi du Deutéronome, car ils se servent dans leur pétition des mots qu'emploie Moïse dans la promulgation de la loi. Puis cette pétition était loin d'être faite de la manière prescrite, et, étant injurieuse à Samuel, elle devenait par là même désagréable à Dieu qui avait confié sa mission à son serviteur.

L'objection relative aux lois rituelles est plus considérable.

L'école rationaliste nie que la loi du Deutéronome [4] relative à l'unité de sanctuaire et de culte ait été connue en Israël avant le règne d'Ézéchias. Pour répondre à cette difficulté, on peut remarquer que, jusqu'à la dédicace du temple de Salomon, il n'y a aucun lieu de culte choisi par Jéhovah, que l'arche et le tabernacle sont constamment déplacés. En outre, les sacrifices extra-lévitiques semblent prévus par la législation du Pentateuque, puisque l'Exode contient des prescriptions relatives à des autels de terre ou de pierre non taillée, qui peuvent être placés en divers lieux [5], sur lesquels on peut offrir des holocaustes, et qui sont différents de l'autel d'airain du tabernacle.

« Liberté ou tolérance large des cultes locaux, avec prééminence de l'ancien sanctuaire constitué par l'arche

1. II Rois, XIII, 13.
2. Jug., XIV, 1 et suiv. Cfr Jos., XIII, 1 et suiv.
3. I Rois, VIII, 4 et suiv. Deut., XVII, 14 et suiv.
4. Deut., XII, 1-22.
5. « In omni loco in quo memoria fuerit nominis mei. » Exod., XX, 24.

et le tabernacle, et plus tard des deux lieux de culte constitués par l'arche et le tabernacle séparés, tel paraît avoir été l'état légal du culte jusqu'au temps de Salomon. A partir de la dédicace du temple de Salomon, le lieu du culte était choisi par Jéhovah, la loi du Deutéronome devenait obligatoire. Mais on peut se demander si la séparation des dix tribus, faite par la volonté de Jéhovah en punition des crimes de Salomon, ne constituait pas une véritable dispense de la loi de l'unité du sanctuaire pour les tribus séparées, qui, étant dans l'impossibilité matérielle de venir sacrifier à Jérusalem, se seraient privées de tout culte. Ce système est très vraisemblable, et nous permet de restreindre comme ils suit les époque et les lieux dans lesquels la loi de l'unité du sanctuaire a existé. La loi du Lévitique [1] a été en vigueur dans le désert et dans les environs de Silo après l'entrée dans le pays de Chanaan ; elle est probablement tombée en désuétude complète après la prise de l'arche par les Philistins. La loi du Deutéronome a été en vigueur à partir de la dédicace du temple de Salomon, dans le pays entier sous son règne, dans le royaume de Juda après la séparation des dix tribus, et de nouveau dans le pays entier après la chute du royaume d'Israël, c'est-à-dire, sous Ézéchias » [2].

On peut donc dire que la loi du Deutéronome, tout en n'étant pas appliquée, à cause des résistances ou des difficultés locales, était cependant toujours en vigueur. Les prêtres de Jérusalem et la partie fervente du peuple se plaignaient de son inexécution, et s'étonnaient de voir que les rois pieux ne missent pas plus d'énergie à anéantir le culte irrégulier. D'un autre côté, dans le royaume d'Israël, nous

1. Lévit., XVII, 1-9.

2. L'abbé de Broglie, *l'Unité du sanctuaire*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nov. 1880, p. 120.

voyons Élie, ne pouvant envoyer ses concitoyens au temple de Jérusalem, se plaindre de la destruction du culte de Jéhovah et sacrifier lui-même sur le mont Carmel. On voit par là que Dieu dispensait de la loi dans certains cas [1].

3° On prétend voir dans les livres mosaïques un poème épique. La forme de la narration du Pentateuque n'a cependant rien de poétique; à peine quelques passages sont-il çà et là plus ou moins rythmiques [2]. Mais le sujet traité explique cette circonstance, et des fragments poétiques ont toujours pu être introduits dans un récit sans nuire à son historicité. Il est évident pour tout lecteur sérieux que le Pentateuque a surtout le caractère d'un livre historique, et non d'une épopée. Un code de lois n'a d'ailleurs jamais eu une ressemblance frappante avec un poème épique.

4° Certaines formules et explications indiquent une origine bien postérieure à Moïse. Les mots *usque in præsentem diem* sont fréquents dans le Pentateuque [3]. Mais tous ceux de la Genèse ont trait à des temps bien antérieurs à Moïse ; les autres se rapportent à des événements qui datent de trente-huit ou de trente-neuf ans [4]. Le seul passage contestable est celui où il est parlé des villes d'Argob en Basan [5]. On peut répondre que la phrase discutée indique pour les Hébreux un temps long ou court, suivant les circonstances [6], et ne signifie pas nécessairement un intervalle considérable.

5° Les explications historiques et archéologiques sont invoquées à leur tour. Examinons celles qui ont prêté à la

1. *Ibid.*, p. 126.
2. Gen., II, 23, 24; IV, 23, 24; IX, 25-27; XXVII, 27-29, 39, 40; XLIX, 2-27. Exod.. XV. Nombr., XXI-XXIV. — Deut., XXXII, 1-43; XXXIII, 2-29.
3. Gen., XIX, 37; XXVI, 33; XXXV, 20; XLVII, 26. Deut., III, 14; IV, 4; X, 8; XI, 4; XXIX, 4; XXXIV, 6.
4. Deut., X, 8, XXIX, 3.
5 Deut., III, 14.
6. Cfr I Rois, I, 16; XXIX, 8.

critique. Quand Abraham vient en Palestine, le Chananéen y habitait *alors*[1]. Or au temps de Moïse il n'en est pas encore expulsé : donc ces mots ne peuvent pas être de lui. Mais que signifie ce mot, sinon que Moïse a voulu décrire l'état du pays à l'époque d'Abraham, sans parler de cet état à l'époque où il écrit ? — La Genèse énumère ailleurs [2] les descendants d'Ésaü et les rois « qui regnaverunt in terra Edom, antequam haberent regem filii Israël ». Donc, au temps de l'écrivain, Israël avait déjà un roi. Cette conclusion pourrait être vraie en ne tenant pas compte des mots qui précèdent immédiatement, quelques versets auparavant.[3]. Jacob reçoit la promesse que des rois sortiront de sa postérité. Moïse fait allusion à cette promesse et la confirme : si les fils d'Ésaü, auxquels a manqué la promesse divine, ont néanmoins eu tant de rois, combien plus les fils de Jacob, héritiers de la promesse, doivent-ils espérer d'avoir aussi des rois ! — Le lit d'Og [4] ne fait pas non plus difficulté : il est mentionné à cause de sa grandeur, et nullement à cause de l'époque éloignée à laquelle il remonterait.

6° Y a-t-il des difficultés géographiques ? La critique prétend que les noms de lieux ou de contrées employés sont postérieurs à l'époque de Moïse. Hébron, appelé auparavant Kiriath-Arba, a reçu son nom de Caleb [5]. Le nom qu'on prétend ancien n'est pas aussi certain qu'on le dit : la ville n'a pas en effet été fondée par Arba, père des Énacites, mais enlevée par ce peuple aux Héthéens ; avant eux elle s'appelait Hébron, sous Ramsès III, qui précède d'assez longtemps la conquête de Caleb [6]. Celui-ci a très

1. Gen., XII, 6. Autre objection analogue, Gen., XIII, 7.
2. Gen., XXXVI, 1-31, 31-43.
3. *Ibid.*, XXXV, 11.
4. Deut., III, 11.
5. Gen., XIII, 18. Jos., XIV, 15; XV, 13; XXI, 11. I Paral., II, 42.
6. Cornely, *op. cit.*, p. 90.

bien pu rendre à la ville son ancien nom patriarcal. — La ville de Dan n'a été appelée de son nom qu'après Moïse; auparavant elle s'appe'ait Laïs ou Leschem [1]. Il n'est pas sûr que cé soit la même ville. Mais, en tout cas, il semble vraisemblable que les Danites ont rendu à la ville son nom ancien, en attribuant à ce nom une autre signification. — L'expression *Havoth-Jaïr* ne fait pas difficulté, parce que, dans l'original [2], il n'est pas dit que ces villages tirent leur nom du juge Jaïr. On ne doit pas tirer d'objection de la traduction de la Vulgate, qui en cet endroit est inexacte.

7° Certaines lois supposent, dit-on, un état de choses bien postérieur à Moïse et à l'occupation de la Terre promise. On pourrait répondre qu'elles ont été promulguées dans ce but. Mais examinons-en quelques-unes en particulier. — La loi reative au roi à venir [3] n'est nullement en contradiction avec le récit des Rois [4]. Moïse a pu d'ailleurs prévoir l'avènement de la royauté, qui, comme les paroles de Samuel [5] le prouvent, ne répugne pas avec la théocratie fondée par Moïse. Comment en effet les prophètes, qui, d'après la critique rationaliste elle-même, étaient familiers avec le Pentateuque, n'ont-ils jamais blâmé le peuple d'avoir demandé un roi? comment l'auteur des Paralipomènes, postérieur à la date attribuée par cette école aux livres de Moïse, dit-il que les rois ont siégé « in trono regni Jehova super Israël » [6]? Dieu, même sous la royauté, était donc considéré comme le chef suprême d'Israël. — Les lois sur la guerre [7] supposent l'occupation de la terre de

1. Jos., XIX, 47. Jug., XVIII, 29.
2. Jug., X, 4.
3. Deut., XVII, 14 et suiv.
4. I Rois, VIII.
5. *Ibid.*, XII. 20 et suiv.
6. I Paral., XXVIII, 5, XXIX, 23.
7. Deut., XX.

Chanaan. Mais c'était bien là le but que poursuivait Israël et en vue duquel Moïse lui donnait des lois.

8° Les rationalistes regardent encore comme une interpolation tous les endroits du Pentateuque dans lesquels on lit le mot *nabi* [1]. Ils s'appuient, pour établir leur hypothèse, sur le passage suivant : « Autrefois, en Israël, quand on allait consulter Dieu, on disait : Venez, et allons au *voyant* [2]. Car celui qu'on appelle aujourd'hui le prophète (nabi), s'appelait autrefois le voyant (roéh) » [3]. La conclusion d'après laquelle *nabi* est d'une époque postérieure à Moïse, n'est pas fondée. L'auteur du premier livre des Rois dit que les personnes désignées de son temps par le nom de prophète étaient connues à une autre époque par celui de voyant ; il ne dit nullement que le nom de nabi était inconnu avant lui et n'était porté par personne.

Nabi, dans l'Ancien Testament, dit M. Robertson Smith, a toujours le sens technique de *prophète*, et les autres dérivés de la racine (*nibbâ* et *hithnabbê*) sont des dérivatifs formés de *nabi*. Le mot n'a pas de racine dans l'hébreu de la période historique : nous devons supposer qu'il a survécu à une antiquité très reculée, ou que c'est un mot emprunté. Il n'est pas toutefois, comme *kohen*, *prêtre*, un terme commun aux Sémites, et les autres dialectes sémitiques l'ont certainement pris à l'hébreu [4]. C'est probablement d'après la racine de ce mot (s'élever, monter, devenir possible à entendre) que, dans le babylono-assyrien, à une époque plus ancienne que Moïse, on trouve le nom du Dieu Nabu, Nabo dans la Bib'e.

« Au temps de Samuel, on semble avoir appliqué ce mot

1. נָבִיא, Nombr., XII, 6. Deut., XIII, 1 ; XVIII, 15-22. Ce dernier passage est particulièrement attaqué.

2. רֹאֶה.

3. I Rois, IX, 9.

4. *Introd. générale aux prophètes*, p. XXVI.

à celui qui prédisait l'avenir et découvrait les choses cachées, tandis qu'auparavant il portait le nom de voyant... En hébreu le mot *nabi* s'applique à quiconque reçoit des communications particulières de Dieu. *Voyant* était donc le nom d'une sorte de prophète. Ce nom tomba en désuétude[1], et on lui substitua le nom plus générale de *nabi*[2].

SECTION III.

UNITÉ DU PENTATEUQUE[3].

Les critiques rationalistes ne s'inquiètent guère des objections qui précèdent, parce qu'ils pensent avoir trouvé un excellent argument contre l'origine mosaïque du Pentateuque : d'après eux, il est composé de fragments ou de documents dont on retrouve des parties dans les livres plus récents de Josué, des Juges, des Rois. D'où ils concluent qu'il faut abaisser à une date plus récente que Moïse la composition des cinq livres qui portent le nom de cet auteur.

Il n'y a rien d'étonnant, comme nous l'avons déjà dit, à rencontrer des documents anciens dans la Genèse[4] : aussi n'est-ce pas sur ce point que porte l'argument des adversaires. Leur prétention est de trouver des documents plus récents que Moïse dans tout le Pentateuque. Il est donc indispensable de prouver son unité, afin d'établir plus sûrement son authenticité.

1. On le retrouve dans Is., xxx, 10, et II Paral., xvi, 7, 10.

2. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 330. — M. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 380, note) admet que la postériorité de *nabi* à *roèh* est bien douteuse.

3. Cornely, *Introd.*, *cit.*, p. 97; Keil, *Einleitung*, p. 25, 32.

4. Ces documents qui ont pu passer intégralement dans la Genèse, sont les généalogies: v, 3 et suiv.; xi, 10-26; xxxvi, 1 et suiv.; puis certains récits, comme xiv, 23.

L'analyse que nous avons donnée plus haut, prouve déjà cette unité. Nous allons l'établir d'une manière plus développée.

I. — Au point de vue du sujet.

Tout dans le Pentateuque se rapporte à l'alliance conclue entre Jéhovah et son peuple par l'intermédiaire de Moïse : tout ce qui précède cette alliance y prépare ; tout ce qui la suit, en est le développement. Mais cette unité n'est pas due à un rédacteur postérieur ; elle existe dès l'origine, comme le prouve l'exécution de l'œuvre tout entière. C'est ce que montrent clairement la chronologie exacte des cinq livres, qui lie ensemble toutes leurs parties ; le soin avec lequel toutes les parties sont enchaînées, de façon à bien préparer la suite, qui elle-même explique le commencement, soit en le développant, soit en l'expliquant.

1° La chronologie commence avec la création, à laquelle la série généalogique du vᵉ chapitre de la Genèse est rattachée, aux versets 1 et 2. Les récits du chapitre VII, 6-11, rapprochent la première généalogie de la seconde, XI, 10-26, qui continue la chronologie jusqu'au temps de la naissance d'Abraham. Ces généalogies sont à leur tour reliées aux récits postérieurs [1], jusqu'à la migration d'Israël en Égypte. Après ces événements [2], l'Exode raconte la durée du séjour en Égypte, et en même temps donne soigneusement la date de la délivrance et de la sortie [3], parce que ce jour est comme le commencement d'une ère d'après

1. Gen., XII, 4 ; XVI, 16 ; XVII, 1 ; XXI, 5 (naissance d'Isaac) ; XXIII, 1 ; XXV, 7, 20, 26 (naissance de Jacob) ; XXXV, 28 ; XXXVII, 2 ; XLI, 46 XLV, 6 ; XLVII, 9.
2. Exod , XII, 40.
3. *Ibid.*, 2, 6, 18, 29, 41.

laquelle les principaux événements postérieurs sont datés : ainsi l'arrivée au Sinaï et le commencement de la législation [1], l'érection du tabernacle [2], le recensement [3], le départ du Sinaï [4], le dernier discours de Moïse sur le bord de la Terre promise [5].

2° Le développement organique se remarque surtout dans la construction du document entier, qui se rapporte toujours, soit positivement, soit négativement, aux parties subséquentes. Ainsi, Gen. v, 31, l'absence de mention des années de la vie de Noé après qu'il a engendré ses fils reporte aux chapitres vii, 6, et ix, 28-29. Sem est nommé [6] « le père de tous les enfants d'Héber », afin de préparer l'histoire de ces enfants [7]. L'absence de toute mention des fils de Phaleg, au chap. x, 25, reporte à l'indication postérieure, plus étendue et complète, des races sémitiques [8]. L'indication détaillée de la postérité de Tharé [9] prépare bien les récits qui suivent. La généalogie de Moïse et d'Aaron [10] contient des références aux livres suivants; celle des fils de Lévi [11] se rapporte à des passages postérieurs [12]. Les courtes règles relatives aux fêtes de la moisson [13]; impliquent les prescriptions plus détaillées qui suivront dans le Lévitique [14]. L'Exode promet des places de refuge

1. Exod., xvi, 1; xix, 1.
2. *Ibid.*, xl, 15.
3. Nombr., i, 1, 18.
4. *Ibid.*, x, 11.
5. Deut., i, 3.
6. Gen., x, 21.
7. *Ibid.*, xi, 14.
8. *Ibid*, xi, 18 et suiv.
9. *Ibid.*, 27-30.
10. Exod., vi, 14 et suiv.
11. *Ibid.*, 16 et suiv.
12. Exod., xxviii, 1. Lévit., iii, x.
13. Exod., xxiii. 16; xxxiv, 22.
14. Lévit., xxiii, 10-22, 33-43; xxv.

dans le pays de Chanaan [1], places qui ne sont désignées que dans les Nombres [2]. — Quant aux passages qui se rapportent aux précédents, ils sont des plus nombreux [3]. — Les trois livres intermédiaires ne sont pas composés morceau à morceau et parallèlement aux événements, en forme de journal, mais suivant le plan qu'on a indiqué tout à l'heure.

II. — Au point de vue de la langue.

La langue est partout la même quant à ses particularités caractéristiques. On ne peut pas prouver l'existence d'un double *usus loquendi* dans les quatre premiers livres; on ne peut pas démontrer davantage que la langue du Deutéronome diffère de celle des livres précédents de manière à nuire à l'unité de composition de l'œuvre entière [4]. En outre, le Pentateuque contient beaucoup d'archaïsmes, qu'on ne retrouve ni dans le livre de Josué ni dans les livres postérieurs. Ainsi l'on trouve le pronom masculin הוא (*hou*), au lieu du fémin היא (*hi*), 195 fois dans le Pentateuque, 36 fois dans le Deutéronome [5]; le masculin *nahar* (נַעַר), au lieu du féminin *nahara* (נַעֲרָה), se trouve dans tous les cinq livres [6]. Si le rédacteur est pos-

1. Exod., xxi, 13.
2. Nombr.. xxxv, 9-15.
3. Cfr Gen., iv, 25 avec 1; vii, 22 avec ii, 7; xiii, 10 avec ii, suiv.; xvi, 10 avec xv, 5, et xiii, 16; xxi, 4, avec xvii, 10 et suiv., xxiv, 1-4 avec xii, 1 et suiv.; xxiv, 62, et xxv, 11, avec xvi, 14. Exod., ii, 24, avec Gen., xv, xvii, xxvi, 3 et suiv. Lévit., i, 3, avec Exod., xx, 10, etc.
4. V. les preuves dans Keil, *Einleitung*, § 27, 30, 32.
5. Dans les livres postérieurs, cet archaïsme ne se retrouve que trois fois. Gesenius, *Thesaurus*, p. 368.
6. On ne le retrouve plus que dans Ruth, ii, 21. Dans Job, i, 19, il désigne les enfants des deux sexes.

térieur à Moïse, comment a-t-il répudié la langue de son temps et préféré ces archaïsmes? La langue du document jéhoviste se rencontre souvent dans le document élohiste ou dans le document fondamental, et c'est un peu abuser du microscope critique que de baser des différences sur ce point.

III. — Objections.

On objecte à cette unité l'emploi de divers noms divins [1].

En lisant la Genèse, on remarque que dans certains passages Dieu est toujours appelé *Élohim* [2], et dans d'autres *Jahvé* [3]. C'est sur cette particularité qu'Astruc, comme nous l'avons dit, a voulu établir l'existence de documents de provenance diverse dans la Genèse [4]. D'autres auteurs ont remmarqué à leur tour cet emploi de divers noms divins dans l'Exode, jusqu'au chapitre vi, 2; ils ont suivi pour ce fragment la même voie qu'Astruc. Après eux on a étendu la théorie à tout le Pentateuque, et même aux autres livres historiques. Nous ne pousserons pas notre examen si loin, et nous nous bornerons à ce qui concerne Gen., i, 1 Exod., vi, 2.

On ne s'entend guère sur la division des fragments, parceque souvent les nons divins se trouvent assez mélangés et parce que dans certains passages il n'y en a aucun d'employé.

1. Cornely, *op. cit.*, p. 99.
2. אלהים.
3. יהוה (v. plus haut, p.).
4. Quelques Pères avaient essayé de trouver une raison à l'emploi de ces différents noms. — Dans les traductions, en général, Élohim est rendu par Θεὸς et *Deus*, et Jéhovah par Κύριος et *Dominus*.

Voici l'énumération complète de ces passages [1] :

1° *Histoire primitive.*

Création du ciel et de la terre (Gen. I, 1-II 3) : *Élohim*, seul, 35 fois.

Paradis, chute des premiers parents (II, 4-III, 24) : *Jahvé Élohim*, 20 fois ; *Élohim*, 3 fois.

Caïn et Abel, descendants de Caïn, Seth (IV, 1-26) : *Jahvé*, 10 fois ; *Élohim*, une fois.

Postérité d'Adam par Seth (V, 1-31) : *Élohim*, 3 fois ; *ha Élohim*, 2 fois ; *Jahvé*, une fois.

Les fils des hommes et les fils de Dieu (VI, 1-8) : *Jahvé*, 5 fois ; *ha Élohim*, 2 fois.

Le déluge, le péché de Cham (VI, 9-IX, 29) : *Jahvé*, 7 fois ; *Élohim*, 15 fois ; *ha Élohim*, 2 fois.

Postérité de Noë, tour de Babel, postérité de Sem (X, 1-XI, 32) : *Jahvé*, 7 fois.

2° *Histoire des patriarches.*

Vocation d'Abraham, voyage, en Égypte, séparation d'avec Lot (XII, 1-XIII, 18) : *Jahvé*, 13 fois.

Délivrance de Lot par Abraham, Melchisédech (XIV, 1-24) : *Jahvé*, une fois ; *El' Élion* [2], 4 fois.

Alliance de Dieu avec Abraham (XV, 1-21) : *Jahvé*, 5 fois ; *Adonai* [3], 2 fois.

Naissance d'Ismaël (XVI, 1-16) : *Jahvé*, 8 fois ; *El Roi* [4], une fois.

Institution de la circoncision (XVII, 1-27) : *Élohim*, 7 fois ; *Jahvé*, une fois ; *El Schaddaï* [5], une fois.

1. D'après Cornely, *op. cit.*, p. 101. qui résume Keil et Vigouroux.
2. אל עליון, « Dieu élevé. »
3. ארני, « Seigneur ».
4. אל כאי, « Dieu qui voit tout ».
5. אל שדי, « Dieu tout puissant ». On a prétendu, sans arguments à l'appui, qu'il fallait rapprocher ce nom de celui de Set, Dieu sémite adopté par les Égyptiens.

Destruction de Sodome (xviii, 1-xix, 28) : *Jahvé*, 16 fois ; *Adonaï* 6 fois.

Lot et ses filles (xix, 29-38) : *Élohim*, 2 fois.

Abraham et Abimélech (xx, 1-18) ; *Jahvé*, une fois ; *Élohim*, 4 fois ; *ha Élohim*, 2 fois ; *Adonai* une fois.

Isaac et Ismaël (xxi, 1-34) : *Jahvé*, 2 fois ; *Élohim*, 11 fois ; *El'Olam* [1] une fois.

Sacrifice d'Isaac (xxii, 1-24) : *Jahvé*, 5 fois ; *Élohim*, 2 fois ; *ha Élohim*, 3 fois.

Mort de Sara (xxiii, 1-20) : *Élohim* une fois.

Mariage de Rébecca (xxiv, 1-67) : *Jahvé*, 19 fois.

Mort d'Abraham (xxv, 1-18) : *Élohim*, une fois.

Naissance d'Ésaü et de Jacob, Isaac et Abimélech (xxv, 19-xxvi, 35) : *Jahvé*, 11 fois.

Bénédiction de Jacob par Isaac (xxvii, 1-46) : *Jahvé*, 3 fois ; *ha Élohim*, une fois.

Voyage de Jacob en Mésopotamie (xxviii, 1-9) : *Élohim*, une fois ; *El Schaddai*, une fois.

Apparition de Dieu à Jacob à Béthel (xxviii, 10-22) : *Jahvé*, 4 fois ; *Élohim*, 4 fois.

Jacob en Mésopotamie, son retour en Chanaan (xxix, 1-xxxii, 32) : *Jahvé*, 10 fois ; *Élohim*, 20 fois ; *ha Élohim*, *ha El*, *El*, une fois chacun.

Jacob et Ésaü, Siméon et Lévi, descendance d'Ésaü, Joseph vendu par ses frères (xxxiii, 1-xxxvii, 36) : *Élohim*, 20 fois ; *ha Élohim*, une fois ; *El*, 4 fois ; *El Schaddai* une fois.

Juda et Thamar (xxxviii, 1-30) : *Jahvé*, 3 fois.

Joseph et Putiphar (xxxix, 1-23) : *Javhé*, 8 fois ; *ha Élohim* une fois.

Joseph et ses frères en Égypte (xl, 1-xlviii, 22 : *Élohim*, 16 fois ; *ha Élohim* 9 fois ; *ha El* une fois ; *El Schaddai* 3 fois.

1. אל עילם, « Dieu éternel ».

Bénédiction de Jacob (XLIX, 1-33) : *Jahvé*, une fois ; *E Schaddaï* une fois ; *El Abika*, [1] une fois.

Mort de Joseph (L, 1-26) : *Élohim*, 4 fois.

Les Israélites en Égypte, naissance de Moïse, sa fuite chez les Madianites (Exod. I, 1, II, 25) : *Élohim*, 5 fois, *ha Élohim*, 3 fois.

Apparition de Dieu à Moïse, qui est envoyé pour délivrer Israël (III, 1-IV, 31) : *Jahvé*, 24 fois ; *Élohim*, 3 fois ; *ha Élohim*, 7 fois.

Oppression du peuple par Pharaon (V, 1-VI, 1) : *Jahvé*, 8 fois [2].

Le tableau qui précède fait voir que peu des péricopes indiquées emploient exclusivement l'un ou l'autre nom ; que dans des parties appelées élohistiques on trouve le nom de *Jahvé* et aussi le nom d'*Élohim* dans des parties jého-

1. אל אביך, « Dieu de ton père ».

2. Donnons en regard la classification, de Delitzsch, devenu adversaire de l'unité du Pentateuque :

Élohistes.	Jahvistiques.	Mixtes.	Latents (où ne se trouve pas le nom de Dieu).
Gen., I, 1-II, 3.			
	II, 4-III, 24; IV.		
V.	VI, 1-8.		
VI, 9-22.	VII, 1-9.		
VII, 10-24; VIII, 1-9.	IX, 18-27; X, XI, 1-9.		
	XII, XIII.	XIV.	
	XV, XVI.		
XVII.	XVIII, XIX.		
XX, XXI.		XXII, 1-19.	XXII, 20-24, XXIII.
	XXIV.		
XXV, 1-18.	XXV, 19-26.		XXV, 27-34.
	XXVI, XXVI, 1-40.		XXVII, 41-45.
XXVII, 46-XXVIII, 9.		XXVIII, 10-22.	XXIX, 1-30.
		XXIX, 31-XXX, 24.	
	XXX, 25-43.		
XXXI.		XXXII.	
XXXIII.			XXXIV.
XXXV.			XXXVI, XXXVIII, XL.
	XXXVIII, XXXIX.		
XLI-50.			
Exod., I.			
			Exod., II.
	Exod., IV, 17-VI, 1.	Exod., III, 1-IV, 17.	

visiques, sans compter l'emploi des autres noms. Souvent, dans de très courts passages, les deux noms semblent joints [1]. Si on dit qu'un rédacteur postérieur a changé les noms, on peut étendre cette réponse à tout l'ensemble et faire ainsi tomber d'un coup toute sa théorie.

Les parties jahvistiques et élohistiques réunies ensemble ne forment pas le moins du monde un tout organisé et suivi : ainsi l'élohiste, qui ne dit rien de la chute de l'homme, décrit cependant plus tard [2] la corruption extrême et générale des mœurs ; de l'alliance conclue par Dieu avec Noé [3] il sauterait sans transition à l'histoire d'Abraham [4], dont toutefois il ignore la vocation, sans laquelle on ne peut comprendre la vie du patriarche.

Il n'en est pas moins certain que l'emploi de différents noms divins se constate. Comment l'expliquer ?

Les deux noms *Élohim* et *Jahvé*, quoique désignant tous les deux le vrai Dieu ne sont pas synonymes. Le nom d'*Élohim* [5] désigne Dieu sous le rapport de sa grandeur et de sa puissance : il s'emploie quand il est question du créateur, du gouverneur de l'univers, du maître de toutes les créatures. Il est même employé en parlant des faux dieux. *Jahvé* [6] désigne l'Être par excellence, celui qui existe absolument, est par suite éternel et immuable,

1. Gen., XVII, 16 : « Ils entrèrent (dans l'arche) comme le leur avait commandé *Elohim* et *Jahvé* les y enferma. Cfr. *Ibid.*, IX. 25. 27 ; Exod., III, 4, XVIII, 1, etc.
2. Gen., VI, 11-13.
3. *Ibid.*, IX, 17.
4. *Ibid.*, XVII, 1.
5. אֱלֹהִים, pluriel d'excellence, sing. אֱלוֹהַּ, a été dérivé de la racine אָלַהּ, inusitée en hébreu, en arabe « trembler, adorer ». Mais cette étymologie ne semble pas juste. Le mot ne peut se séparer de אֵל, qui est ou un mot primitif, ou un dérivé de אול, אַיל, « être fort ».
6. Sur la prononciation du mot, v. plus haut, p. Le nom יהוה vient du verbe הָיָה, « être » (synonyme de הָוָה), qui exprime la durée continuelle et infinie, la perpétuité.

et fidèle dans ses promesses [1]; c'est le nom de Dieu en tant qu'il s'est lié par alliance spéciale à son peuple Israël. Aussi n'est-il jamais employé en parlant des faux dieux. Quand il n'y a pas de raison spéciale de se servir de l'un de ces noms d'après la signification qui vient d'être indiquée, on les emploie indifféremment l'un pour l'autre.

Dans beaucoup d'endroits de la Genèse, ces noms sont choisis à dessein par l'auteur. Dans l'introduction, où l'histoire de la création universelle est racontée, Dieu est toujours appelé Élohim pour faire voir, par la description de sa force et de sa puissance, qu'il est le maître de toutes les créatures. Quand Moïse raconte la bonté de Dieu envers nos premiers parents, ses promesses après la chute [2], il se sert du nom de *Jahvé Élohim*, afin de faire comprendre à Israël qu'il n'y a pas de différence entre Élohim le créateur, et Jahvé, qui attire les hommes à lui. Il y a chez l'auteur une intention spéciale quand il appelle Jéhovah le Dieu de Sem, Élohim le Dieu de Noé qui a multiplié la famille de Japheth [3], Jéhovah El-Élion le Dieu d'Abraham, que Melchisédech nomme aussi El-Élion [4].

Cette intention dans l'emploi des noms divins étant bien constatée, on ne peut pas tirer une objection des changements de nom contre l'unité du Pentateuque : autrement il faudrait nier l'unité de tous les endroits où l'on constate des changement analogues, comme par exemple II Rois, VI.

Mais, insistent les adversaires, comment se fait-il qu'à partir de la révélation faite par Dieu de son nom de Jahvé [5], le nom de Jahvé soit presqu'uniquement employé ?

1. Exod., III, 14. Gen., XXI, 23. Is., XLI, 4. Mal., III, 6. Deut., VII, 9. Exod., III, 13 et suiv.; VI, 2 et suiv.
2. Gen., II, 4-IV, 25.
3. *Ibid.*, IX, 26, 27.
4. *Ibid.*, XIV, 19, 20.
5. Exod., VI, 2.

Il y a en effet dans ce passage une difficulté à éclaircir. Ce serait se tromper cependant que de le comprendre comme si le nom divin incommunicable avait été jusqu'alors inconnu des patriarches. Les patriarches en effet appellent Dieu de ce nom, sous lequel le Seigneur, lui aussi, se révèle à eux [1]. Il est impossible que Moïse ait employé dans tous ces passages une expression inconnue de ceux auxquels il l'attribue. En outre, comment Dieu, confiant à Moïse une mission auprès de son peuple, lui eût-il donné comme signe son nom de Jéhovah, auquel Israël devait reconnaître le caractère divin de cette mission [2], si ce nom leur était inconnu jusqu'alors ? D'ailleurs la forme même du nom est antérieure à l'époque de Moïse : on eût alors écrit יהיה, *iahé*, et non יהוה, *iahvé*, puisque dans le Pentateuque tout entier on ne trouve jamais l'archaïque הוה, mais partout היה. Enfin, avant Moïse il y a des noms composés avec *Jahvé ;* la mère de Moïse s'appelle *Jochabed* (Jéhovah est sa gloire) ; on trouve encore les noms d'*Achiah* (Jéhovah est frère), *Jonathan* (Jéhovah donne) ; tout le monde se rappelle *Moriah*, מכאי־יה (vision de Jéhovah).

En présence de tous ces faits, on ne voit pas pourquoi l'auteur de l'Exode n'aurait pas employé le nom de Jahvé dans les récits de la Genèse ; on comprend encore comment à partir du chapitre VI de l'Exode, Moïse n'emploie presque jamais le mot Élohim, et se sert presque toujours du nom spécial du Dieu de l'alliance [3].

1. Gen., XIV, 22; XV, 2, 7, 8; XXIV, 3 et suiv.; XXVIII, 13, 16; XXXII, 9, etc.
2. Exod., III, 13, 14.
3. Cfr Knabenbauer, *Prophetæ minores*, Paris, Lethielleux, 1886, in-8°, t. I, p. 45.

SECTION IV

VÉRACITÉ ET INTÉGRITÉ DU PENTATEUQUE [1].

I. — Moïse est témoin oculaire des événements rapportés par les quatre derniers livres. Quant à la Genèse, il a eu à sa disposition des documents soit écrits, soit conservés dans la mémoire, comme cela arrive si fréquemment en Orient [2]. « L'histoire primitive, que raconte la Genèse, peut être vraie. La source à laquelle elle est puisée, est la tradition orale, continuée dans la famille patriarcale, par laquelle, d'après la promesse divine [3], le souvenir de la révélation de Dieu s'incrustait dans la vie des pères et pouvait s'y perpétuer avec d'autant plus de facilité que la longévité était plus grande, la manière de vivre plus simple, et l'isolement de toute influence étrangère plus complet... Qu'on rapproche de la littérature de l'Ancien Testament celles de l'Orient païen, on n'en trouvera aucune qui puisse lui être comparée pour l'extrême sobriété, l'objectivité candide, la pureté de la morale, l'universalité du but et le bien général de l'espèce humaine » [4].

On ne peut prétendre que Moïse a pour but de relever la gloire d'Israël et de s'ériger à lui-même un piédestal : beaucoup de passages prouvent très clairement le contraire [5].

1. Cornély, *op. cit.*, p. 164 ; Gilly, *Précis*, t. III, p. 32.

2. M. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. et *passim*) exagère beaucoup le rôle de la mémoire chez ces peuples ; mais cela était si nécessaire à sa thèse, qui ne veut pas admettre l'emploi de l'écriture avant le neuvième ou le dixième siècle.

3. Gen., XVIII, 19.

4. Delitzsch, *Genèse*, p. 55.

5. Gen., XXXVIII ; Nombr., XX, 12 ; Deut., IX, 6 et suiv. ; XXXII, 51. — Les éloges qui sont décernés à Moïse, Exod., XI, 3; Nombr., XII, 3, 6-8, n'ont rien d'inconvenant et qui empêche de lui en attribuer la rédaction.

D'ailleurs, Moïse raconte avec la plus grande sincérité tous les événements dont il a été acteur ou témoin. Son but n'est pas de satisfaire une vaine curiosité, mais de faire comprendre à ses lecteurs l'extrême importance de l'observation exacte de la Loi. Il écrit pour des gens qui ont assisté comme lui à une partie de cette histoire, et qui n'eussent pas accepté la loi qu'il leur imposait, s'ils eussent eu raison de mettre sa véracité en doute.

Quant à l'objection tirée des miracles, il n'est pas nécessaire de s'en occuper ici. Il suffira de dire que les miracles de l'Exode et du séjour au désert ont eu des milliers de témoins, témoins mal disposés à l'égard de Moïse, et que la force de l'évidence a pu seule amener à s'incliner devant les faits [1].

II. — A l'aide de toutes les preuves qui précèdent, nous pouvons conclure aussi à l'intégrité du Pentateuque. De même qu'il eût été impossible de faire accepter l'ensemble des ouvrages de Moïse, s'ils n'eussent été admis et reconnus dès l'origine, de même on ne conçoit pas comment on eût pu altérer, dans des matières importantes, un texte objet de l'étude la plus religieuse, sinon pour la masse du peuple, du moins pour la partie la plus éclairée et la plus fervente de la nation.

Une altération substantielle du texte sacré eût trouvé un obstacle invincible dans toutes les classes de la société ; il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler les rivalités existant entre les tribus, les tendances également rivales

1. Il est difficile de ne pas sourire de la manière dont sont expliqués les miracles de cette époque par les critiques rationalistes. Ainsi M. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, p. 205) voit dans la découverte d'une source à Béer, Nombr., XXI, 15 et suiv., d'abord ce que le texte ne dit nullement, savoir, que la source fut trouvée au moyen de la baguette divinatoire ; ensuite, que c'est l'origine du récit d'après lequel Moïse fit sortir l'eau du rocher en le touchant avec son bâton. Il faut vraiment de la divination pour voir et conclure de cette manière.

des quatre grands pouvoirs, prêtres, prophètes, rois, magistrats. La Loi ne donne satisfaction aux tendances dominatrices d'aucun d'entre eux. Chacun est obligé de laisser dans le texte ce qui lui déplaît. Autrement, est-ce que la royauté, devenue toute puissante sous Salomon, n'eût pas essayé de faire subir quelques altérations à la *thora* et de supprimer les textes qui lui assignaient un rôle si modeste ? Si les prêtres, de leur côté, avaient eu assez d'autorité pour modifier les Écritures, ils se seraient donné un rôle qui leur eût permis de subordonner l'influence des rois et celle des prophètes à la leur propre. Mais personne ne pouvait accepter des altérations préjudiciables à ses intérêts. Aussi nulle suppression n'a été faite, nul changement substantiel ne s'est produit.

Aussi, à la suite de Bossuet, peut-on toujours dire de Moïse qu'il est « le plus ancien des historiens, le plus sublime des philosophes, et le plus sage des législateurs [1]. »

Article II

LES ORIGINES DU MONDE D'APRÈS MOÏSE [2].

Le premier chapitre de la Genèse est depuis longtemps l'objet de nombreuses attaques contre l'inspiration de l'Écriture. « Cette page », dit le plus connu des rationalistes français, « a été comme le coup de balai qui a nettoyé le ciel, en a chassé les monstres, les nuages mythologiques, toutes les chimères des anciennes cosmogonies. Elle a répondu à ce rationalisme médiocre qui se croit en droit de rire des fables parce qu'il admet une dose aussi réduite que pos-

1. *Disc. sur l'hist. universelle*, 1re part., 1re ép., éd. Nettement, Paris, 1864, in-12, p. 7.

2. Cfr Frayssinous, *Moïse considéré comme historien des temps primitifs*, *Défense du christianisme*, Paris, 1853, in-12, t. I, p. 336.

sible de surnaturel ; puis elle a sensiblement nui au progrès de la vraie raison, qui est la science. L'opposition que le christianisme scolastique a faite, depuis le treizième siècle jusqu'au dix-huitième, aux saines méthodes de la science, est venue en grande partie de cette page, à quelques égards funeste, qui rend presque inutile la recherche des lois naturelles... Les cosmogonies hésiodiques sont plus loin de la vérité que la première page de l'élohiste ; mais certes, elles ont fait moins déraisonner. On n'a pas persécuté au nom d'Hésiode, on n'a pas accumulé les contre-sens pour trouver dans Hésiode le dernier mot de la géologie » [1].

Pour répondre suffisamment à de pareilles attaques, nous devons examiner : 1° si, d'une manière générale, il y a un accord possible entre la science et la foi ; 2° quel accord existe entre la cosmogonie mosaïque et les sciences naturelles ; 3° ce que Moïse nous apprend sur la création du monde et sur l'origine de l'homme.

Section I

DE L'ACCORD ENTRE LA SCIENCE ET LA FOI.

1° Seuls les adversaires obstinés de la révélation osent soutenir que la science est incompatible avec la foi [2]. Celle-ci n'est pour eux qu'un état passager de l'esprit humain, et qui doit, dans un temps donné, disparaître

1. Renan, *des Origines de la Bible,* dans la *Revue des Deux-Mondes,* 15 mars 1886, p. 255.

2. « La science sans jugement ne servira qu'à égarer ceux qui la possèdent; offusqués, éblouis par mille lueurs opposées, ils ne sauront pas discerner la véritable... On a vu de très grands érudits n'être que de faibles critiques et donner dans de puériles erreurs : leur jugement n'était pas à la mesure de leur mémoire ». Frayssinous, *Défense du christianisme*, éd. citée, t. I, p. 50. V. aussi p. 337.

pour faire place à la science, seule capable de satisfaire les besoins de l'homme arrivé à l'état parfait. C'est à cause de cela que l'Église a toujours si activement combattu les progrès de la science et s'est efforcée d'arrêter sa marche lente, mais sûre[1]. A l'appui l'on cite quelques faits, sept ou huit, glanés péniblement à travers dix-huit siècles et, l'on en tire la conclusion que l'Église, représentante de la foi, est l'ennemie née et irréconciliable de la science.

Nous n'avons pas à réfuter ou à expliquer les faits que l'on apporte à l'appui de cette thèse[2]. Il nous suffira de montrer, par un rapide exposé, que l'Église a toujours accepté la vraie science et favorisé ses recherches. « Est-il vrai que, pour nous, les questions qui relèvent de la science humaine sont résolues, du moins en très grand nombre, avant toute investigation de notre intelligence ? Est-il vrai que l'investigation nous est même interdite, de peur qu'elle ne vienne à troubler la paix de nos cœurs et à ébranler l'assurance de notre foi ? Est-il vrai que dans l'appréciation de la valeur des preuves scientifiques, nous sommes obligés de plier notre raison, quelque violence qu'elle oppose, de manière à faire sortir de ces preuves la vérité que la foi nous enseigne ? Est-il vrai que, nous sommes, en conséquence, réduits à tout moment à devoir revenir sur nos pas, pour accommoder les enseignements de la foi avec les résultats, trop patents pour être niés ou dissimulés davantage, amenés par le progrès de la science ? [3] »

Non, répondons-nous avec le savant jésuite auquel nous empruntons les lignes qui précèdent. Ces accusations

1. V. Draper, *les Conflits de la science et de la religion*, Paris, 1875, in-8°, et les réfutations du P. Largent, *un Pamphlet américain contre le christianisme*, Paris, 1875, in-8°, et du P. de Smedt, *l'Église et la Science*, Louvain, 1877, in-8°.

2. Pour le cas particulier de Galilée, lire le beau livre de M. Th.-H. Martin, *Galilée et les Droits de la science*, Paris, 186, in-12.

3. Le P. de Smedt, *op. cit.*, p. 79.

ne reposent que sur la confusion de deux ordres de choses différents.

Convaincu de l'autorité divine et infaillible de l'Église, conviction appuyée sur une démonstration rationnelle, le chrétien, aussi savant qu'il puisse être, admet, sur cette autorité, des vérités surnaturelles qu'il ne peut demander à la science, et la solution de problèmes de la plus haute importance, que la science est impuissante à lui fournir. Il échappe par là à des angoisses auxquelles n'ont pu se soustraire les plus nobles esprits, une fois qu'ils ont rompu avec le christianisme.

Mais ce savant, parce que son esprit est éclairé par une lumière surnaturelle, n'a pas à craindre que cet esprit perde quelque chose de sa puissance naturelle. C'est tout le contraire. « Assuré de sa destinée éternelle et de la voie à suivre pour y parvenir, il peut désormais se livrer tout entier, sans préoccupation inquiète, à la recherche des vérités naturelles dans toutes les directions qui sollicitent l'activité de l'intelligence humaine. Il sait qu'il obéit ainsi à la grande loi du travail imposée à tous les hommes. Il sait qu'en perfectionnant et en élevant son esprit par l'acquisition de connaissances nouvelles, il s'affranchit de plus en plus de l'empire honteux de la chair et des sens. Il trouve dans ces nobles occupations une diversion et un soulagement aux épreuves de la vie présente. Enfin, il peut espérer qu'il contribuera plus ou moins directement à adoucir ces épreuves pour ses semblables, et peut-être à leur applanir le chemin de la patrie, et à les y ramener, lorsqu'ils ont eu le malheur de s'en écarter [1] ».

Mais, pour arriver à la pleine possession de la science qu'il a choisie pour objet de ses études, le savant chrétien doit suivre une marche uniquement scientifique, suivre la méthode exigée pour l'acquisition de cette science.

1. Le P. de Smedt. *op. cit.*, p. 83.

2° Tel est l'enseignement de l'Église. Dieu est l'auteur de la science et de la révélation, et il est impossible qu'il existe quelque contradiction réelle entre ces deux ouvrages de son intelligence suprême. « Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte Deo Opt. Max. oriantur[1] ».

En conséquence, l'Église, n'interdit aucunement aux savants de faire, dans leur domaine et d'après leur méthode, les recherches qu'ils jugent nécessaires et fructueuses. « Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo[2] ».

SECTION II

DE L'ACCORD ENTRE LA COSMOGONIE MOSAÏQUE ET LES SCIENCES NATURELLES.

I. — Valeur scientifique de la Bible[3].

1° Dieu se manifeste à l'homme non seulement par la révélation, mais encore dans les œuvres de la nature[4]. L'étude de la création est un moyen d'arriver à la connaissance de Dieu et de sa grandeur[5]. La nature et la Bible sont l'une et l'autre l'œuvre de Dieu, et par suite ne peuvent nullement nous tromper.

1. Pie IX, *Encyclique* du 9 nov. 1846.
2. *Concil. Vatican.* Const. *de Fide*, IV.
3. V. sur ce point les lettres de Mgr d'Hulst et de M. l'abbé Moigno, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mai 1883, p. 166 et suiv.; juin 1883, p. 193.
4. Ps. XVIII, 2, 4, 5.
5. Sag., XIII. Rom., I.

Mais on ne peut soutenir que la révélation biblique a pour but d'enrichir les sciences naturelles : car nulle part la Bible n'a le dessein de nous donner, à proprement parler, des enseignements sur la science de la nature [1].

Déjà, au moyen âge, Pierre Lombard s'exprime ainsi sur ce point : Hanc scientiam (naturæ) homo peccando non perdidit, nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de ejusmodi non eruditur, sed de scientia animæ quam peccando amisit [2]. »

A ce témoignage d'une époque qu'on traite si volontiers d'arriérée, ajoutons celui du P. Patrizzi, le célèbre professeur au collège romain : « Pour nous prémunir contre cette erreur qu'il pourrait y avoir contradiction entre la science de la nature et la Bible, nous ne devons pas oublier que les écrivains bibliques n'ont pas l'intention d'examiner les questions de la science physique, et ne cherchent pas à nous tirer de l'ignorance où nous pourrions être par rapport aux phénomènes de la nature [3] ».

2° Il ne faut pas essayer — ce serait une entreprise vaine et blâmable — de tirer de la Bible un système scientifique, et le donner comme ayant la garantie de la révélation. « La Bible nous donne un système d'enseignements dogmatiques et moraux ; et l'homme qui voudrait

1. Reush, *la Bible et la Nature*, tr. Hertel, n. 25. — M. Moigno et M. l'abbé Dessailly sont d'un avis différent : ils prétendent que la Bible fait de la science, contient des textes et des enseignements scientifiques « parfaitement clairs et intelligibles » (*les Livres saints et la Science, leur accord parfait*, Paris, 1884, in-12, p. 7). Nous ne nous étendrons pas sur ce point de vue, qui est suffisamment réduit à sa valeur par ce que nous disons sur ce sujet dans cette section.

2. *Sentent.*, dist. 23ª.

3. *De Interpret. Scripturarum*, Rome, 1844, in-8°, t. II, p. 80. — V. aussi dans Reusch, *op. cit.*, p. 26, les témoignages du cardinal New-man, de Buckland, de Kurtz.

établir un système purement scientifique est renvoyé à la nature et aux forces naturelles de son esprit [1] ».

Quand la Bible, dans l'exposition des vérités religieuses, qui sont l'objet direct de son enseignement, arrive à toucher le domaine des sciences naturelles et à traiter des questions d'un ordre différent du sien, il ne faut pas croire qu'elle prétende donner des idées justes sur les phénomènes physiques, ou fournir sur quelque problème scientifique des explications plus complètes que celles que peut prouver la science humaine [2]. « Quand l'Ecclésiaste dit : « Tous les fleuves entrent dans la mer, et la mer n'en regorge point; les fleuves retournent au même lieu d'où ils étaient sortis, pour couler de nouveau » [3], son intention n'est point de nous apprendre comment les vapeurs s'élèvent de la terre, forment les nuages qui à leur tour alimentent les sources ; l'auteur n'a qu'un seul but : c'est de nous montrer les vicissitudes continuelles des choses d'ici-bas, et de les rendre sensibles en prenant pour terme de comparaison un phénomène de la nature, phénomène qui lui était devenu familier, parce qu'il l'avait observé lui-même, et qu'il devait supposer connu, ou au moins facile à comprendre pour ses lecteurs [4] ».

1. Reusch, *op. cit.*, p. 27.

2. « Une révélation qui eût dit de l'astronomie tout ce qu'en savait Copernic, fût restée au-dessous des découvertes de Newton, et Laplace l'eût trouvée fort défectueuse, s'il n'y eût rencontré de science que ce qu'en possédait Newton lui-même. Une révélation de toutes les connaissances chimiques du dix-huitième siècle eût été bien pauvre en présence de celles d'aujourd'hui ; et ces dernières, sans doute, éprouveront le même sort, lorsqu'on les comparera à celles de l'âge qui doit succéder au nôtre ; et dans la sphère des connaissances humaines, il n'y en a pas une à laquelle ce raisonnement ne puisse s'appliquer, jusqu'à ce que l'homme ait obtenu la révélation complète de tout ce qu'il y a de mystérieux dans le mécanisme des mondes matériels. » Buckland, dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XV. c. CXCIX.

3. Eccl., I, 7.

4. Reusch, *ibid.*, p. 29. M Moigno y voit bien autre chose. Ce ver-

3° L'écrivain biblique peut prendre, comme base de son langage, une appréciation des phénomènes naturels regardés par la science comme inexacte, mais claire et populaire. Il ne parle pas comme on voudrait aujourd'hui qu'il eût parlé, mais comme il devait le faire pour être compris de ses contemporains. Ainsi Moïse parle du soleil et de la lune comme des plus grands globes lumineux du ciel. Il ne veut sans doute pas enseigner par là que ce sont les astres les plus considérables du firmament; il parle seulement d'après l'idée que le peuple s'en est toujours faite, et son but n'est pas de corriger les notions erronées des Juifs sur l'astronomie. « Lors donc que la Bible parle des phénomènes de la nature tels qu'ils paraissent à l'œil de l'homme, elle ne prétend point les exposer comme le ferait un savant, elle ne veut que se faire entendre en se conformant aux idées familières ou vulgaires. Par conséquent elle ne rapporte sur ces phénomènes que l'appréciation de l'homme ordinaire par opposition à l'homme de science, et ne voudrait pas qu'on attribuât à ses paroles plus de valeur qu'elles n'en ont. Une fois qu'on aura saisi comme il faut l'intention de la Bible, on sera obligé de convenir qu'une contradiction entre elle et la science est complètement impossible, puisque la Bible n'a nullement la prétention de parler scientifiquement et correctement de ces sortes de matières, mais seulement de manière à être comprise des lecteurs exempts de prévention [1] ».

C'est ce qu'avait reconnu S. Jérôme : « Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas contine-

set exprime « avec une netteté vraiment extraordinaire le grand fait de la circulation aéro-tellurique des eaux. Parties de la mer, les eaux s'élèvent en vapeur dans les airs, tombent en pluie, forment les ruisseaux et les fleuves, et reviennent à la mer, pour s'évaporer encore ». *Les Livres saints et la Science,* p. 60.

1. *Ibid.*, p. 31.

bat[1] ». Au moyen âge, S. Thomas dira aussi : « Secundum opinionem populi loquitur Scriptura[2] ».

4° La Bible ne doit parler clairement et sans équivoque des phénomènes naturels que lorsqu'ils sont en rapport avec le dogme. Son but n'est pas d'enseigner ce qui intéresse le naturaliste, mais ce qui intéresse le théologien ; son but est l'enseignement théologique, non l'enseignement scientifique. « Or, ce qui, de sa nature, n'est point l'objet de la révélation biblique, ne saurait être non plus l'objet de la tradition ecclésiastique : d'où il suit que, dans les questions du domaine des sciences physiques, il ne peut pas plus y avoir de consentement universel des Pères ou de décision dogmatique de l'Église que dans les questions de médecine ou de grammaire. L'Église est l'interprète infaillible de la sainte Écriture, mais seulement dans les choses de la foi et des mœurs. Le consentement unanime des Pères est donc une règle pour l'exégète, mais, je le répète, seulement dans les choses de la foi et des mœurs[3]... Le théologien ne peut donc demander avec assez d'instances qu'on tienne sa cause séparée de toute investigation de la nature, qu'on ne confonde pas les propositions dogmatiques de la théologie avec les vérités scientifiques, et surtout qu'on n'attribue pas à celles-ci, quelque acceptables qu'elles paraissent d'ailleurs, le caractère de vérités théologiques[4] ».

5° Si, en suivant les règles exégétiques, on remarque dans la Bible une proposition qui paraisse contredire l'enseignement des naturalistes, on peut avoir d'avance la certitude que ni la Bible ni la nature ne nous trompent.

1. *In Jerem.*, XXVIII, 10, 11.
2. *Summ.*, 1ª 2ᵃᵉ, q. 98, art. 3, ad 2ᵐ.
3. Reusch, *ibid.*, p. 36.
4. *Ibid.*, p. 39. Cfr S. Thomas, 1ª, q. 68, art. 1, contra.

« La contradiction n'est donc qu'apparente et doit être attribuée, soit à une erreur de l'exégète, qui n'a point saisi dans leur véritable sens les paroles de la Bible, soit à une erreur du naturaliste, qui n'a pas convenablement approfondi les faits ou n'a pas su distinguer la réalité de l'hypothèse. Aussi un nouvel examen de part et d'autre fera-t-il probablement évanouir cette contradiction. Cette pensée est surtout propre à conserver au théologien un esprit juste et dégagé de toute prévention, qualité que tout savant, mais principalement le théologien, doit regarder comme essentielle et comme son plus bel ornement. Supposons donc que nous rencontrons ainsi une contradiction entre l'interprétation d'un texte de la Bible que nous regardons comme juste, et une vérité géologique ou autre regardée comme incontestable par le naturaliste ; l'herméneutique nous défend de donner à la Bible une autre interprétation, et la science prétend que les faits, tels qu'elle les a constatés, et que les lois, telles qu'elle les connaît, l'ont conduite nécessairement à ce résultat qu'elle oppose à la Bible : que faire ? Avant tout et en toutes circonstances, il faut être loyal, et prendre garde de souiller notre cause si pure et si sainte par des sophismes et des chicanes ; il ne faut à aucun prix déguiser ni amoindrir l'objection, ni épiloguer sur les paroles de la Bible, ni vouloir faire passer pour défectueuses les propositions que le naturaliste a acquises par la voie d'une véritable science. Le plus grand savant n'a pas à rougir d'avouer, avec le sage de l'antiquité, qu'il ignore encore bien des choses. Donc, dans le cas proposé, nous ne devons pas craindre d'avouer notre impuissance à lever cette contradiction apparente ; et, néanmoins, nous pouvons exprimer la ferme conviction qu'elle n'est qu'apparente et sera résolue tôt ou tard, quoique nous ne puissions y réussir avec les données que nous offre actuellement la science. Un tel aveu doit nous

sembler d'autant moins pénible, que les sciences sont dans un développement continu [1] ».

II. — La Cosmogonie mosaïque [2].

Le mot employé dans ce titre dépasse peut-être la pensée de l'auteur sacré. Il paraît bien probable, en effet, que Moïse ne veut point écrire une cosmogonie, mais seulement une géogonie [3]. Il ne s'occupe donc des cieux qu'en tant qu'ils se rapportent à la terre. En outre, il ne faut pas chercher dans cette œuvre religieuse des détails scientifiques qui ne devaient pas y trouver place.

1° *De la Certitude de la géologie* [4].

Certains auteurs, inspirés par quelques préoccupations plus ou moins dogmatiques, nient, tout en admettant les Écritures, qu'on puisse établir un parrallèle sérieux entre les conclusions de la science et le texte biblique. Mais, dans leur négation, il y a beaucoup de malentendus et de logomachies. Plus on compare avec la Genèse les résumés divers de ces systèmes, écrits par des hommes divisés sur ce point de vue, soit entre eux-mêmes, soit avec le livre saint, plus on est frappé de l'accord qui existe entre eux et le récit de Moïse.

1. Reusch, *op. cit.*, p. 22. « M. Reusch », dit le P. de Smedt, « a eu le malheur d'oublier ensuite des principes si justes et si nets, lorsqu'il s'est agi pour lui de concilier le dogme de l'infaillibilité pontificale, défini par l'Église infaillible, avec certains faits historiques, où il croyait voir cette infaillibilité en défaut. Les principes n'en demeurent pas moins vrais.» (*Op. cit.*, p. 86).

2. Cfr Mgr Meignan, *le Monde et l'Homme primitif*, Paris, 1879, in-8°.

3. Reusch, *ibid.*, p. 114.

4. V. de Lavallée-Poussin, *la Certitude en géologie*, art. cit. plus haut.

Les géologues, soit ecclésiastiques, soit laïques, s'appuient souvent, pour établir leur système sur des auteurs qui les condamnent.

Il faut en effet reconnaître que les assertions de Moïse, au moins en ce qui résulte de toutes les observations géologiques faites sans esprit de système, sont exactes.

Les systèmes seuls ont pu en effet obscurcir la notion de cette concordance. Et il y en a tant, qu'on s'y perd comme dans un chaos. Citons, comme seul exemple, le système des créations multiples et successives, qu'a surtout accrédité Alcide d'Orbigny, qui a fait faire de grands progrès à la paléontologie [1] : ce savant admet une multitude de créations partielles, anéanties tour à tour par des cataclysmes successifs, tous phénomènes antérieurs à la création définitive qui a constitué le monde dans l'état actuel.

Ce système peut se concilier assez bien avec la Genèse : car les savants qui l'admettent [2], soutiennent que Moïse n'en a pas parlé, seulement parce que c'était inutile à son plan. Pour le reste, ils admettent l'opinion de Chalmers [3] et de Wiseman [4]. Mais ce système, qui repose principalement sur l'autorité de Buckland [5], permet difficilement d'établir une concordance.

D'autres, les sceptiques en géologie, disent que cette science n'est pas faite, et que par suite il n'est pas possible d'établir une concordance entre une science qui n'a pas de résultats certains, et les assertions du livre sacré. Mais cette prétention est exagérée, car il y a des faits in-

1. Science des espèces qui n'existent plus qu'à l'état fossile.

2. Ce n'est qu'un développement plus ou moins hardi des idées de Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*.

3. V. Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. XV, c. CCI.

4. *Ibid.*, c. CL et suiv., CLVIII.

5. *Ibid.*, c. CXIX et suiv. V. aussi Jéhan, *Nouveau Traité des sciences géologiques*, p. 354.

contestables, reconnus par tous, quelle que soit leur opinion. C'est sur ces faits uniquement que porte l'accord, et non pas sur les systèmes. De plus, il faut laisser complètement en dehors du commentaire scientifique du texte sacré les petits faits géologiques qui importaient fort peu à la révélation, et dont, par suite, le livre saint ne devait pas parler. Ainsi, par exemple, la Genèse ne parle pas de la création des êtres inférieurs, comme les polypes, les mollusques, etc.

2° *Conditions de l'établissement de l'accord.*

Deux choses sont nécessaires :

A.— Se rendre bien compte, par tous les moyens exégétiques possibles, de la portée du texte.

B.— Se rendre bien compte des résultats certains de la science sérieuse, et, au milieu de ces résultats innombrables, distinguer les grands faits qui ont dû être indiqués dans la Bible d'une façon populaire et poétique; mais il faut laisser de côté tous ces petits faits qui n'ont d'importance que pour les savants.

Ces principes établis, on peut entrer dans l'examen du récit mosaïque.

3° *Du Sens du mot « jour »* [1].

La signification de ce mot, ainsi que celle des mots *'érab*, צדב, « soir », et *boyer*, בקד, « matin », a donné lieu à de nombreuses discussions. Au sens littéral, יום, *iom*, indique le temps compris entre deux levers de soleil. Le premier jour n'est complètement terminé que lorsque la lumière revient après l'obscurité de la nuit; ce n'est que lorsqu'une nouvelle aurore a chassé les ténèbres qu'un ἡμερονύκτιον est passé [2]. Avant même que la géologie eût

1. Reusch, *op. cit.*, p. 146.

2. Ni les mots דיהי צדב דיהי בקד, ni l'expression עדב בקד (Dan.,

démontré la grande antiquité du monde ; avant qu'on eût besoin, pour résoudre les objections, d'expliquer le mot *jour* dans le sens d'une époque indéterminée[1], l'étude pure, simple et désintéressée du texte avait conduit les Pères et les commentateurs à donner diverses interprétations à ce mot[2]. Et de fait, dans le texte même, on trouve des motifs pour soutenir que ce mot peut se prendre dans des sens différents, et qu'il peut s'entendre relativement aux six époques dans un caractère poétique, libre et distinct du caractère vulgaire[3]. En toute langue, un mot a une signification littérale et commune, et une autre plus rare. Chez nous, le mot *jour* est susceptible de significations diverses : d'habitude il désigne un espace de vingt-quatre heures ; mais quelquefois il se prend dans le sens d'une époque indéterminée, pour indiquer soit des siècles, soit un moment très court. Évidemment il en était de même chez les Hébreux, comme il est facile de le voir par l'étude de tous les passages où il est employé[4]. Nous voyons que la création a été distinguée par six interventions de Dieu à des intervalles plus ou moins longs ; et, au commencement du ch. IIme, elle est résumée comme si elle avait eu lieu en un seul jour. De plus, dans le premier chapitre la distinc-

VIII, 14), ne correspondent au grec νυχθήμερον : car « matin » n'équivaut pas à « jour », ni « soir » à « nuit ». La manière de compter les jours du soir au soir dans la loi mosaïque (Lévit., XXIII, 32), qu'on retrouve chez beaucoup d'anciens peuples (Arabes pré-mahométans, Athéniens, Gaulois, Germains), ne provient pas des jours de la création, mais de la coutume de régulariser les saisons sur les changements de la lune (Keil, *in Gen.*, I, 2).

1. Cfr Gen., IV, 3.

2. V. S. Augustin, *de Genesi ad litt.*, IV ; I, 23 ; *de Civit. Dei*, XI, IV ; S. Thomas d'Aquin, 1ª, q. 74, art. 2.

3. V. Mgr Clifford, *une Interprétation nouvelle du Ier chapitre de la Genèse*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nov. 1881, p. 112 ; *les Jours de la création*, dans le même recueil, déc. 1881, p. 215.

4. Gen., XLVII, 8, etc.

tion du jour et de la nuit, qui résulte de l'apparition et de la disparition du soleil, n'a pas commencé dès le premier jour, mais seulement au cinquième. Aussi les commentateurs s'étaient demandé ce qu'étaient ces premiers jours sans soleil et sans lune. De plus, dans ce même chapitre, l'auteur ne parlant que de soir et de matin, on s'est demandé le sens de ces mots, et les opinions se sont divisées. Quelques-uns ont pensé que ces expressions devaient être prises dans un sens métaphorique, et qu'il fallait en chercher la signification dans des objets naturels. De même qu'au soir tout se brouille et se confond, et qu'au lever du soleil chaque objet apparaît avec les formes qui le distinguent et qui lui sont propres : de même, dit-on, ces expressions indiquent une période de chaos, puis une méthode de débrouillement et d'organisation progressive. Ils expliquent par suite les mots : « Factumque est vespere et mane dies unus », dans ce sens : « Il y eut désordre, puis organisation : ce fut la première époque »[1]. Ce système s'accorde assez difficilement avec les récentes découvertes.— D'autres supposent que ces mots doivent s'interpréter dans le sens littéral ; mais ils remarquent que l'auteur sacré ne nous dit pas que les six jours se soient succédé immédiatement, et qu'alors ce sont six journées mémorables dans lesquelles Dieu est intervenu pour introduire par sa toute-puissance, dans le monde, des principes nouveaux, laissant aux lois établies le soin de développer l'œuvre jusqu'au moment où il jugerait à propos d'introduire de nouveau des principes non encore existants. Ces deux systèmes donnent aux géologues tout le temps nécessaire pour leurs systèmes.—D'après une troisième interprétation[2], il y a des raisons de supposer que l'histoire de la création a été manifestée à l'historien et résumée par

1. Marcel de Serres, *de la Cosmogonie de Moïse* ; A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, t. I, p. 367.

2. V. Reusch, *op. cit.*, p. 170 ; Moigno, *la Science et la Foi*, p. 87.

lui sous la forme de visions et de tableaux successifs. Les prophètes ont eu connaissance de l'avenir plus ou moins confusément, et ont ensuite écrit leurs visions comme ils les avaient vues. De même, pour faire connaître un passé antérieur à l'existence de l'homme, Dieu a procédé en montrant ses œuvres dans des tableaux successifs, résumés de la même façon par celui qui les avait vus. Le I[er] chap. de la Genèse serait donc le résultat d'une vision en six tableaux, dont chacun, commençant par une période sombre, aurait continué par un jour où les objets apparaissent dans un ensemble que les ténèbres viennent cacher de nouveau. C'est ce qu'indiqueraient le soir et le matin dont parle l'écrivain sacré.

Quelle est entre ces trois interprétations la plus fondée? Il est difficile de le dire. Moïse ne voulait pas entrer dans des précisions propres à satisfaire la seule curiosité : il voulait seulement montrer très clairement que toutes les grandes classes d'êtres avaient été créées par Dieu et que l'homme était le but final de la Création ; il n'avait aucun motif *religieux* de rendre plus claires les parties obscures de son récit.

Une opinion soutenue par Buckland [1], Chalmerg et le cardinal Wiseman place toutes les révolutions géologiques entre la création de la matière première et le premier jour, et voit dans les six jours des jours comme les nôtres [2]. Cette appréciation fut accréditée il y a vingt ou trente ans, à une époque où les géologues croyaient à des cataclysmes qui avaient renouvelé la face du monde, et que ces époques avaient vu des espèces animales et végétales fort étrangères à l'ordre actuel des choses. Mais cette opinion est au-

1. V. Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, c. CXCVII.

2. Tel est le sentiment du P. de Hummelauer, *der Biblische Schœpfungsbericht*, Fribourg, 1877, in-8°, p. 115, et du P. Bosizio, *die Geologie und die Sundfluth*, Mayence, 1877, in-8°.

jourd'hui fort discréditée, depuis qu'on a vu que les espèces anéanties appartenaient à l'ordre actuel des choses, et que, si ces espèces ont disparu, c'a été lentement, par suite de la transformation du climat et du milieu où vivaient ces espèces [1].

Les principales difficultés contre le système des six époques d'une longueur indéterminée a été surtout mise en relief, depuis quelques années, par l'étude des premiers terrains fossilifères.

4° *Le Récit mosaïque de la création*

Nous allons maintenant examiner et commenter, verset par verset, le récit de la création écrit par Moïse.

V. 1. *In principio* [2] *creavit* [3] *Deus cœlum et terram.*

Dès ici Moïse pose toute sa théologie sur ce fondement inébranlable qui porte encore toute la théologie catholique: il écarte à la fois toutes les grandes erreurs qui ont dominé chez les païens et chez les rationalistes modernes ; il écarte pareillement le panthéisme et le dualisme, en proclamant que toute la nature visible est l'œuvre d'un être supérieur. Cette notion, du reste, existait depuis l'origine du monde, et Moïse avait pour mission spéciale de préserver cette idée fondamentale de la dépression qu'elle commençait à subir de tous côtés chez les peuples au milieu desquels vivaient les Israélites, dans la terre de Chanaan, par

1. Il n'est pas nécessaire de réfuter ici l'opinion d'après laquelle tous les fossiles ne seraient que des *lusus naturæ*.

2. בְּרֵאשִׁית comme ἐν ἀρχῇ, Jean, I, 1. Ces mots, quoi qu'en disent quelques auteurs (en particulier Patrizi) ne paraissent pas devoir s'entendre du fils de Dieu. — En tous cas, comme le reconnaît M. Gilly, qui admet l'interprétation proposée par le P. Patrizi, on ne peut prétendre que ce soit le sens littéral de ce passage (*Précis d'introduction*, t. II, p. 322).

3. בָּרָא, au sens primitif, « couper », mais ayant toujours au kal le sens de « créer », ne s'applique jamais qu'à la création divine et à la production de ce qui n'existait pas antérieurement.

exemple. Le polythéisme consistant surtout dans le culte des astres, du soleil, de la lune, de la nuit et du jour, régnait partout. C'est contre ces erreurs que Moïse était appelé à prémunir les Israélites. En Perse et en Chaldée, d'où étaient sortis les ancêtres du peuple hébreu, le panthéisme, le dualisme et l'idolâtrie, sous ses formes les plus caractérisées, régnaient déjà et se sont maintenus jusqu'à nos jours : il fallait donc enseigner bien sûrement aux Hébreux quel Dieu était le véritable ; c'est le but du premier verset.

V. 2. *Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi : et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Dans quel sens doit-on interpréter ce verset ? Il y a apparence que l'interprétation développée par Chalmers n'est pas la plus exacte, et qu'il ne s'agit pas ici d'une époque de chaos succédant à des périodes indéterminées d'organisation, dont Moïse ne nous aurait pas fait l'histoire, et auxquelles aurait succédé le monde actuel. Il est vraisemblable que, dans ce deuxième verset, nous avons plutôt l'indication de l'État primitif où se trouvait la terre immédiatement après avoir été tirée du néant. Ceci concorde tout à fait avec les indications les plus probables de la géologie et de l'astronomie. Ces deux sciences ont été conduites à penser, d'une manière à peu près unanime, que notre globe a existé d'abord à l'état gazeux, tel que celui des nébuleuses, vide d'êtres organisés, en sorte que Moïse a caractérisé parfaitement cette période en l'appelant *inanis* [1]. Au point de vue des sciences naturelles, il y a beaucoup de vraisemblance à penser que la terre devait primitivement être enveloppée de ténèbres.

Quant au sens des mots : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, il est assez difficile à déterminer. Philologiquement, on ne peut pas savoir ce qu'il faut entendre par là. D'a-

1. L'étymologie de *tohou vabohou* n'est pas connue. La Sagesse appelle la terre à cette époque ὕλη ἄμορφος. XI, 17.

près les uns, c'est l'Esprit-Saint [1] ; selon d'autres, c'est un vent violent : ils se fondent sur ce que « spiritus » veut dire « souffle, vent ». Mais c'est l'usage général des Hébreux, d'employer le nom de Dieu comme signe du superlatif. Un vent très fort se dira : vent de Dieu [2] ; une émotion forte chez l'homme sera appelée un mouvement de Dieu, *Spiritus Dei.* Cependant l'opinion la plus vraisemblable est qu'il faut entendre par là l'opération de l'Esprit-Saint, planant en quelque sorte sur les eaux pour les féconder [3].

V. 3. *Dixit que Deus : Fiat lux, et facta est lux.* V. 4. *Et vidit Deus lucem quod esset bona : et divisit lucem a tenebris.* V. 5. *Appellavitque lucem diem, et tenebras noctem : factumque est vespere et mane, dies unus.* Il n'a pas été question jusqu'ici de l'apparition du soleil et de la lune, et cependant il est déjà parlé de jour et de nuit. Autrefois on a fait contre ce verset une objection banale : on trouvait absurde que Moïse parlât de lumière avant l'apparition du soleil. On supposait alors que la lumière était une émanation du soleil. Il est admis aujourd'hui que le fluide lumineux est répandu partout, et que le soleil, par suite des vibrations qu'il imprime à ce fluide, le fait passer de l'état latent à l'état visible [4]. Il est aussi admis, comme très vraisemblable, que le fluide lumineux est identique au principe de la chaleur qui est répandue partout et indépendante du soleil ; ce qui est une confirmation inattendue du récit de Moïse : c'est en effet à l'époque primitive que se développèrent les espèces

1. Telle est l'opinion de M. Gilly (*Précis d'introduction*, t. II, p. 332), qui s'appuie sur S. Augustin, *de Civit. Dei*, II, XXXII, et de S. Jérôme, *Quæst. hebr. in Genesim*.

2. Cfr Ps. LXIV, 10 ; LXVII, 16. Gen., XXXV, 5. I Rois, XIV, 15.

3. רחף, au piel, se dit de l'oiseau qui couve ses œufs : Deut., XXXII, 11.

4. Moigno, *la Science et la Foi*, p. 94.

végétales ensevelies dans les couches les plus profondes du globe. La végétation avait alors une puissance singulière, comme on le voit par ces fougères qui atteignent quarante pieds de haut [1]. C'est aussi à cette époque que se sont formés les bancs de houille, débris de cette végétation prodigieuse, qui ne s'explique que par une chaleur extraordinaire combinée avec une humidité extrême. De là encore le récit sacré tirerait une confirmation nouvelle.

Ce qui indique d'ailleurs que la chaleur ne venait pas du soleil, c'est qu'elle était la même sur tous les points et par suite était due à des influences provenant du globe terrestre. Aussi les géologues l'attribuent-ils à un reste de l'incandescence du globe, qui, à l'époque de la première végétation, était assez forte pour la développer sur tous les points de la terre.

Longin et les païens eux-mêmes ont été frappés de la concision sublime avec laquelle Dieu annonce la production de la lumière. Et Moïse, qui voulait opposer la vérité aux erreurs des peuples païens qui adoraient la lumière, a réussi merveilleusement à montrer que c'est le Créateur qui l'a donnée aux hommes.

Dans le verset suivant : *Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis* (vers. 6) le but de Moïse est encore religieux, puisqu'il indiquait l'origine de cette atmosphère à laquelle le paganisme rendait un culte superstitieux ; il montre que le firmament n'existe que par Dieu. Son objet est de séparer les eaux inférieures des eaux supérieures, car c'est l'atmosphère qui tient les nuages en suspension. Le mot de *firmament*, employé par la Vulgate, ne rend pas le mot hé-

1. V. Zimmermann, *le Monde avant la création de l'homme*, trad. franc., p. 83 ; Moigno, *la Science et la Foi*, p. 96.

breu[1], qui signifie *expansion* et répond beaucoup mieux à l'idée d'atmosphère que le mot « firmament », qui indique une voûte solide. Du reste, l'expression de Moïse est poétique et vague : il ne faisait pas un manuel de physique[2].

Dixit vero Deus : Congregentur aquæ quæ sub cælo sunt, in locum unum, et appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam Terram, congregationes que aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum. Et ait : Germinet terra herbam virentem[3] *et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita. Et protulit terra herbam virentem*[4] *et facientem semen juxta genus suum, lignum que faciens fructum*[5], *et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies tertius*[6].

Il y a donc deux grands faits dans la troisième époque : Dieu dégage les continents couverts par les eaux, et renferme celles-ci dans les bassins des mers. Lorsque les continents eurent été dégagés des eaux ils commencèrent à produire le règne végétal. C'est précisément ce que nous indiquent les faits géologiques. Avant l'époque où furent formés les terrains paléozoïques, c'est-à-dire, les terrains les plus anciens où l'on trouve des débris fossiles d'êtres animés, il y a eu une période d'une longueur impossible à déterminer, pendant laquelle se sont formés les

1. רָקִיעַ, LXX, στερέωμα. Cfr Ps. CIII, 2.
2. Cfr Reusch, *op. cit.*, p. 112.
3. דֶּשֶׁא, l'herbe tendre qui pousse après la pluie (II Rois, XXIII, 4, etc.), est le nom générique de toutes les herbes et plantes cryptogames.
4. עֵשֶׂב, désigne les plantes herbacées, les végétaux, le froment.
5. עֵץ פְּרִי, non seulement les arbres à fruit, mais tous les arbres et arbustes.
6. Vs. 9, 10, 11. 12, 13.

bassins des mers. C'est à cette époque que paraissent s'être soulevées toutes les grandes chaînes de montagnes. Ce soulèvement a formé d'immenses bassins dans lesquels les eaux [1] ont été rassemblées. Les terrains, que ce soulèvement avait dégagés de la masse des eaux, ont pu produire des plantes terrestres. Dans les terrains paléozoïques, on trouve, il est vrai, au milieu d'une masse énorme de débris végétaux, quelques animaux inférieurs, tels que des coquillages, des polypes, des mollusques, etc. On peut croire que ce soulèvement est l'œuvre des polypes, puisqu'une grande partie de l'Océanie et de l'Amérique sont le produit de leur travail. De plus, le travail lent de ces polypes a servi aux géologues à démontrer la grande antiquité de la terre M. Agassiz a étudié, dans le golfe du Mexique, un banc de récifs formé par le travail des polypes : il a observé les progrès de ce travail, et, en calculant le temps qu'ils y mettent, il a trouvé que les polypes devaient travailler sur ce point depuis deux cent mille ans, et il paraît que la Floride repose tout entière sur des bancs de coraux formés aussi par le travail séculaire des polypes. Ce travail a été sans doute un des moyens naturels dont Dieu s'est servi ; mais le moyen principal a été, ce semble, d'après tous les géologues, le soulèvement de grandes chaînes de montagnes, qui se sont formées dans les temps primitifs. Il est vrai que le bassin des mers a été modifié et déplacé depuis par de nouveaux soulèvements, et c'est ce qui a été sans doute la principale cause des soulèvements des terrains secondaires et tertiaires. On a prétendu qu'il était impossible de concilier les faits avec le récit, par la raison que Moïse ne parle ici que de la formation du règne végétal, et semble montrer, par son silence, que le règne animal n'avait pas encore commencé à se dévelop-

1. *Aquæ*, ימים, pluriel intensif plutôt que numérique, désigne l'Océan, qui entoure la terre de tous les côtés. Cfr Ps., XXIV, 2. Keil.

per, tandis que, dans ces premiers terrains, on trouve déjà des traces de son existence [1]. Cette objection n'est que spécieuse et n'a aucune solidité véritable. Moïse, encore une fois, n'avait pas à faire un récit détaillé et n'avait nul besoin de faire mention d'une multitude d'animaux insignifiants à son point de vue, appartenant presque autant au règne végétal qu'au règne animal, et dont la désignation eût été incomprise par ceux à qui il s'adressait. Les anciens terrains prouvent que le règne végétal avait alors un immense développement, tandis que le règne animal était encore très peu développé, comme le montre le petit nombre d'animaux, et encore d'un caractère douteux, tenant le milieu, en quelque sorte, entre le règne végétal e le règne animal. Dans une histoire si brève, il n'avait pas besoin de tous ces détails. Moïse n'avait qu'à indiquer les caractères dominants de chaque espèce et les faits les plus remarquables au point de vue de la révélation.

Au troisième jour donc, Dieu forma le bassin des mers, et créa le règne végétal.

La Genèse ne dit pas qu'il n'y a eu, pour le règne végétal et le règne animal, qu'un seul centre de création ; et l'on aurait tort de ne pas distinguer ces questions de celles de la création de l'homme, qu'on traitera bientôt. Plusieurs apologistes semblent avoir compromis la bonne cause en voulant soutenir que, pour toutes les espèces végétales et animales, il n'y avait eu qu'un seul centre de création et de propagation. Depuis quarante ans environ, des travaux immenses et très curieux ont été faits sur la géographie végétale et animale [2]. Il semble résulter de là qu'il y a eu, pour ces deux règnes, non pas un seul centre de création,

1. On ne parle pas de l'*Eoson Canadense*, trouvé dans le terrain laurentien inférieur du Canada, car il n'est très probablement pas un être organique.

2. V. de Candolle, *Géographie botanique, les Espèces cultivees.*

mais un grand nombre. Il y a en effet bien des espèces qui n'existent que sur certains points, et il paraît que plusieurs ne sont répandues qu'en certaines contrées, et même quelquefois sur un tout petit coin du globe, une île, une vallée, etc. Il est curieux de constater combien les paroles de la Genèse concordent avec ces résultats tout à fait récents. Les paroles de Moïse touchant le règne végétal et le règne animal sont en accord parfait avec les résultats des sciences naturelles, qui tendent à établir que chaque règne a produit des espèces en harmonie avec le climat sous lequel elles devaient se développer, et qu'il y a une harmonie préétablie entre les besoins de chaque espèce et les conditions de chaque climat. Il en est de même pour le règne animal, et en premier lieu pour les poissons et les oiseaux. Il paraît que la mer a ses espèces, comme la terre. Quant aux insectes, M. Lacordaire, frère du grand orateur, a publié à Liège, à leur sujet, une *géographie entomologique* très curieuse.

Dieu commença aussi la création du règne animal dans ses classes inférieures ; mais Moïse n'en parle pas, parce que ce détail était inutile à ceux auxquels il s'adressait.

Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos: ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram. Et factum est ita. Fecitque Deus duo luminaria magna : luminare majus, ut præesset diei; et luminare minus, ut præesset nocti; et stellas. Et posuit eas in firmamento cœli, ut lucerent super terram, et præessent diei ac nocti, et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum. Et factum est vespere et mane, dies quartus [1].

Ici, les géologues n'ont rien à nous apprendre, au moins

1. Vs. 14, 15, 16, 17, 18, 19.

de précis, sur ce qui s'est passé pendant cette période. L'astronomie, qui seule le pourrait, ne dit absolument rien contre le texte sacré. Elle ne peut faire connaître l'époque où furent créés le soleil et les étoiles ; et quand même elle arriverait à prouver que ces astres remontent à une très grande antiquité, on n'en pourrait tirer aucune objection sérieuse[1]. D'abord il est permis de penser que tous ces grands corps ont été créés *ab initio*, et, d'après quelques commentateurs, Dieu aurait seulement rendu visibles pour la terre, au quatrième jour, des astres créés et existant déjà. Il serait seulement question ici de l'action divine qui rendit ces astres visibles, et par là même utiles. D'ailleurs, le seul but de Moïse était de faire voir que tout est l'œuvre de Dieu, et que tous ces grands corps ont été appropriés par lui au service de l'homme. Le texte sacré ne s'oppose pas à ce qu'on attache aux astres d'autres destinations que celles qu'il indique, car il ne parle que de ce qui nous concerne.

Dixit etiam Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis, et votatile super terram sub firmamento cœli. Creavit que Deus cete grandia et omnem animam viventens atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. Et vidit quod esset bonum. Benedixit que eis, dicens : Crescite et multiplicamini, et replete aquas maris ; avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane, dies quintus [2].

Rien n'indique dans le texte que tous ces jours de la Création aient eu la même longueur ; rien n'indique s'ils ont été séparés par un temps plus ou moins long, et si cet intervalle a toujours été d'égale durée. Il paraît très

1. V. Plaff, *Schœpfungeschichte*, 2e édit, Francfort, 1877, in-8°, p. 745.

2. Vs. 20-23.

probable que Moïse a voulu seulement indiquer l'origine des choses, sans exposer l'histoire des êtres créés avant l'homme, et dont il se proposait uniquement de faire connaître l'origine. On peut penser aussi que les intervalles qui ont séparé les diverses manifestations du Créateur ont eu des proportions très inégales. Par exemple, il est très probable qu'entre la création des animaux dont il est parlé au cinquième jour et celle des animaux terrestres dont s'occupe la sixième journée ; il est supposable, dis-je, que le temps écoulé ait été plus ou moins long que celui passé entre le quatrième et le cinquième. Il est possible aussi que la création des reptiles, des poissons[1] et des oiseaux ait précédé immédiatement la création des animaux dont il est parlé au commencement de la sixième époque, et qu'entre cette création et celle de l'homme, qui a terminé le sixième et dernier jour, le temps ait été très considérable. Sur tout cela, Moise ne dit rien et laisse le champ libre aux conjectures. Le but de l'histoire de la Création n'était pas de fournir des données chronologiques, mais d'attester que Dieu est le principe de tout, qu'il a créé toutes les classes d'êtres, qu'il leur a donné toutes les forces en vertu desquelles elles se propagent indéfiniment, et qu'il est l'auteur des lois qui les font vivre ; en un mot, qu'il est l'auteur du monde organisé et vivant comme du monde matériel et inanimé. Voilà le but du récit de la Création. La géologie, sur toutes ces questions, ne peut fournir aucune lumière : elle ne nous apprend pas l'origine des êtres ; mais seulement elle étudie la constitution des divers terrains, les fossiles qui y sont renfermés, et des faits qu'elle recueille on peut tirer quelques notions vagues sur l'ancienneté et la chronologie relatives des différents terrains. Mais les résultats que cette science a produits,

1. Le mot שֶׁבֶץ désigne tous les animaux aquatiques, depuis le plus grand jusqu'au plus petit.

sont encore très vagues et incertains en ce qui concerne le classement chronologique des terrains. Ainsi il y a bien quelques divisions communément admises; mais il est fort difficile de déterminer d'une manière certaine où doit commencer, où doit finir chacune de ces grandes divisions[1]. Ainsi les géologues n'ont pas encore de chronologie certaine et précise. Les données qu'ils peuvent fournir, et qui sont très vagues, n'ont pas le même objet que les données du même genre, très vagues aussi, qui semblent indiquées dans le premier chapitre de la Genèse. La géologie, en effet, n'indique pas quand et comment ont été créés les êtres, surtout ceux organisés, mais seulement dans quel ordre les êtres ont été ensevelis dans les couches solides du globe. Ce qu'il faut bien remarquer aussi, c'est qu'il est très possible que les règnes végétal et animal tout entiers aient été créés avant la révolution qui les a ensevelis dans les plus anciens terrains paléozoïques. Néanmoins des géologues très compétents pensent qu'on peut établir un parallélisme entre les données théologiques qui semblent résulter du texte sacré et celles qui proviennent des observations de la géologie. Voici comment on peut faire ce parallèle[2] :

D'après ces savants, il y a eu une première période de vie organisée, pendant laquelle le règne végétal a prédominé et s'est développé d'une manière étonnante et gigantesque. Cette période répond, disent-ils, à ce que nous apprend le texte sacré, qui nous montre le règne végétal créé par Dieu avant le règne animal.

Dans la création de ce règne, Moïse distingue deux époques : un cinquième jour et un sixième. Au cinquième,

1. V. le curieux tableau des contradictions de la science, dans Moigno, *op. cit.*, p 119.

2. V. Raingeard, *Notions de Géologie, accord de la Cosmogonie scientifique avec la Cosmogonie sacrée*, 1886, in-8°.

Dieu créa les poissons qui rampent dans l'eau. Les expressions de Moïse semblent convenir beaucoup mieux à une classe spéciale de poissons. Ces mots : « aquæ reptile animæ viventis », semblent désigner ces immenses sauriens qui peuplaient dans le principe les mers et les lacs. Et la géologie indique en effet qu'à l'époque du grand développement du règne végétal, il y eut un très grand nombre de ces immenses reptiles (ichtyosaures, plectiosaures) dont l'existence n'a été connue que par les découvertes de la géologie moderne, et qui ont été reconstruits par de Blainville et Cuvier. C'est à cette époque que paraissent avoir été formés les terrains désignés sous le nom de *secondaires*. Dans ces terrains, outre les grands reptiles, il y a encore une autre classe d'animaux : ce sont des oiseaux gigantesques, dont les espèces sont maintenant éteintes, et auxquelles le texte sacré fait probablement allusion. Il est assez remarquable que Moïse réunit, comme ayant été créées en même temps, deux classes d'animaux qui, par la différence de leur forme et du milieu dans lequel ils vivent, ne semblent pas devoir être rapprochés. La science a pourtant établi qu'il y a d'intimes rapports entre ces deux espèces d'êtres, car toutes deux sont ovipares. A la période, qui a vu former ces terrains a succédé une autre période dans laquelle paraissent avoir été organisés les terrains *tertiaires*. Dans une dernière époque, la géologie nous indique que les animaux terrestres paraissent avoir prédominé. Dans les terrains tertiaires, en effet, on ne trouve plus ces grandes classes de reptiles aquatiques qui avaient rempli la période précédente : ce sont des espèces également colossales, mais terrestres, auxquelles conviennent admirablement les paroles du livre sacré, qui nous dit qu'au sixième jour furent créés les animaux de la terre. Ce sixième jour correspond donc à la grande période où se sont formés les terrains tertiaires. Il est à remarquer

que dans toutes ces périodes l'homme n'existait pas, et qu'on n'a trouvé dans les terrains paléozoïques, primaires, secondaires et tertiaires aucun ossement humain. Ceci est encore évidemment conforme au texte sacré, qui nous dit que l'homme a été le dernier créé, et seulement à la fin du sixième jour. Et c'est ce qu'indiquent aussi les découvertes de la géologie. La seule obscurité qui se trouve entre ces rapprochements si concluants entre la Genèse et les résultats de la science, vient de ce que, dans les terrains secondaires et tertiaires, les fossiles végétaux et animaux sont confondus et inégalement distribués [1].

Le sixième jour est divisé en deux œuvres distinctes : par la première [2], tous les animaux terrestres sont créés [3]. Cet ordre est parfaitement vérifié par les recherches géologiques. Les pachydermes (dinothérium, hyothérium, paléothérium, anoplothérium, espèces disparues ; rhinocéros, hippopotame, éléphant, cheval), les bradypes (milodon), les édentés, les ruminants, apparaissent en foule dans les couches de l'époque tertiaire ; les carnivores s'y montrent aussi en grand nombre. De même pour les insectes, qui n'ont pas cependant encore atteint le degré de développement actuel. Ici encore, on le voit, rien ne peut servir à mettre Moïse en faute : la science constate que sur tous ces points il est en accord avec elle.

Venons maintenant à ce qui concerne l'homme.

1. Il n'en faut pas conclure, comme on le fait quelquefois, que tous les fossiles datent de la même époque. Sur les fossiles, cfr Reusch, *op. cit.*, p. 241.

2. Gen., I, 24, 25, 26.

3. *Jumenta*, בְּהֵמָה, désigne les grands quadrupèdes domestiques, et par extension l'ensemble des grands animaux terrestres ; *reptilia*, רֶמֶשׂ, comprend tous les petits animaux terrestres, soit n'ayant pas de pieds, soit en ayant d'à peine perceptibles (reptiles, insectes, vers); *bestiæ terræ*, חַיְתוֹ אֶרֶץ, sont les animaux sauvages.

5° *La Création de l'homme.*

Et ait (Deus) : *Faciamus*[1] *hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Et creavit Deus hominem ad imaginem suam... masculum et feminam creavit eos*[2]... *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*[3].

A. — Après les plantes et tous les animaux, l'homme est créé en dernier lieu, par un acte spécial de Dieu. Il occupe la plus haute place dans l'ordre de la création. Dieu donne à sa création plus de solennité. Après s'être consulté, le Créateur déclare que l'homme sera fait à son image et à sa ressemblance[4]. Cette ressemblance, privilège incomparable de l'humanité, est d'une nature toute spirituelle : l'homme, dans sa spiritualité consciente et libre, reproduit la spiritualité et la liberté divines. Cette ressemblance va bientôt être brisée par le péché ; mais, grâce au Sauveur, notre nature retrouvera l'image de Dieu[5].

L'homme est formé par Dieu lui-même de la poussière de la terre[6], à laquelle il ajoute le souffle de vie[7], au

1. On a vu quelquefois dans ce pluriel un indice de la Trinité. Il est aujourd'hui plus généralement admis que c'est ce que les grammairiens appellent un *pluriel de majesté*. « C'est une chose inouïe dans le langage de l'Écriture, qu'un autre que Dieu ait parlé de lui-même au nombre pluriel : *Faisons*. Dieu même, dans l'Écriture, ne parle ainsi que deux ou trois fois, et ce langage extraordinaire commence à paraître lorsqu'il s'agit de créer l'homme. » Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, ch. I.

2. Gen., I, 26, 27.

3. *Ibid.*, II, 7.

4. Il n'y a pas de différence à chercher entre ces expressions : les mots hébreux דמות et צֶלֶם sont synonymes.

5. Col., III, 10 ; Ephes., IV, 24.

6. עָפָר n'est pas une masse solide, mais la plus légère partie des matériaux dont se compose la terre.

7. נִשְׁמַת.

moyen duquel l'homme devient un être animé et vivant. Moïse constate ainsi l'origine divine de l'humanité.

L'homme ou Adam [1], nom générique qui comprend l'homme et la femme, tire son nom de la couleur de sa peau, brune rougeâtre chez les Sémites [2], ou de la terre, אדמה, et dans ce cas ce nom signifierait « autochtone ».

B. *Création de la femme.* — Pendant un profond sommeil envoyé par lui à l'homme, Dieu prend un des côtés [3] de celui-ci, et en forme une femme, qu'il présente à l'homme. « Et l'homme dit : Cette fois celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci sera appelée femme [4], parce qu'elle a été prise de l'homme [5] ».

Nous ne nous attarderons pas à réfuter ceux qui, avec Origène et Cajetan, voient ici une allégorie. Rien n'autorise une pareille interprétation. Les détails du récit sacré sont donnés pour faire apparaître l'unité de l'espèce humaine, l'union étroite du mari et de la femme, l'obéissance due par celle-ci à son époux, ainsi que l'indissolubilité du mariage [6].

1. אָדָם.

2. Cfr Lament., IV, 7. אִישׁ, *isch*, Gen., II, 23, est l'homme par opposition à la femme.

3. צֵלָע, Gen., II, 21. La Vulgate, après les LXX, traduit *côte ;* il semble qu'il vaut mieux traduire comme nous le faisons.

4. אִישָׁה, *ischâh.*

5. *Isch.*

6. Eph., v, 23 ; I Cor., XI, 3, 8. Cfr S. Thomas, 1ª, q. 92, art. 2 et 3. Plus haut on a lu : « Dieu créa l'homme à son image ;... mâle et femelle il les créa. » Gen., I, 27. Plus loin on lira : « Mâle et femelle il les créa, et il les bénit, et il les nomma de leur nom Adam » Gen., v, 2. C'est ici un nom appellatif, individuel, qui ne s'applique pas à l'espèce prise en général. « Aussi la tradition juive... n'hésite pas à admettre universellement une semblable interprétation, professant qu'Adam fut créé à la fois homme et femme, ayant deux visages tournés des deux côtés opposés, et que c'est pendant son assoupissement que le Créateur sépara de lui 'Havâh (Ève), sa moitié féminine, pour en faire une personne distincte. Parmi les écrivains ecclésiastiques chrétiens des premiers siècles, Eusèbe de Césarée (*Prépar. évang.*,

Les Pères ont vu dans la création de la femme le type de l'Église, tirée du côté de son divin époux, Notre Seigneur Jésus-Christ, sur la croix : « Ut in exordio generis humani de latere viri dormientis costa detracta fœmina fieret, Christum et Ecclesiam tali facto jam tunc prophetari oportebat. Sopor quippe ille viri mors erat Christi, cujus exanimis in cruce pendentis latus lancea perforatum est, atque inde sanguis et aqua profluxit, quæ sacramenta esse novimus, quibus ædificatur Ecclesia[1] ».

Le septième jour est décrit dans les termes suivants : *Et requievit (Deus) die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab universo opere suo*[2]. Le repos de Dieu est la conséquence de la satisfaction qu'il éprouve à la vue de l'achèvement de son œuvre. La bénédiction et la sanctification du septième jour se rapportent sans doute au sabbat qu'Israël, en qualité de peuple de Dieu, dut garder plus tard[3] ; mais il n'y a pas la moindre raison de supposer que le sabbat théocratique fût alors institué. Les paroles du texte sacré font plutôt allusion au repos qui pour les hommes suivra le labeur de la vie actuelle : c'est en effet à ce repos[4] que doit arriver le chef de la création terrestre. « Dies septimus sine vespera est, nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad perfectio-

XII) accepte aussi cette manière d'entendre le texte biblique, et pense que le récit de Platon sur les androgynes primitifs s'accorde entièrement avec celui des livres saints ». F. Lenormant, *les Origines de la Bible*, t. I, p. 55. — Cet auteur cite, parmi les théologiens catholiques qui ont admis cette interprétation, Augustin Steuco et le P. Giorgi. Le texte de S. Matthieu, XIX, 4, toutefois, ne nous paraît pas favorable à sa thèse.

1. S. Augustin, *de Civit. Dei*, XXII, XVII. Cfr Eph., V, 26.
2. Gen., II, 2, 3.
3. V. t. I.
4. Σαββατισμός. Hebr., IV, 9.

nem sempiternam[1] ». Nous ne sommes peut-être pas fondé à introduire ces belles idées dans ce texte; mais leur valeur pour l'édification nous fera pardonner.

Dieu consacre le septième jour au repos, et institue cette loi du travail et du repos qui, tout en étant si indispensable à l'homme, a été si méconnue chez tous les peuples païens et rationalistes. « Il nous faut pénétrer plus avant dans les profondeurs des desseins de Dieu, si nous voulons bien comprendre toutes les intentions et toute la portée de la loi du repos. En prélevant sur la semaine un jour qui lui fût spécialement consacré, il voulut sans doute pourvoir aux intérêts de son culte, mais il fut mû par de plus hautes pensées, s'il est permis de le dire, et poursuivit un but encore plus élevé : il voulut que le jour du repos brillât entre les autres jours, comme un monument éternel de la Création, exposé aux regards des peuples pour qu'ils n'en perdissent jamais le souvenir. Bien que le dogme de la Création soit la solution la plus raisonnable de l'énigme que nous présente le commencement de toutes choses, il n'en demeure pas moins un mystère, qui fut dans tous les temps une pierre d'achoppement pour la raison humaine, non seulement chez le simple vulgaire, mais même parmi l'élite des Intelligences. Dans toutes les contrées et à toutes les époques où s'étaient perdues les traces des jours anciens, où s'étaient effacés les souvenirs des temps génésiaques, peuples et philosophes s'égaraient sur ce point dans les croyances les plus folles ou dans les systèmes les plus absurdes. L'éternité de la matière, un aveugle destin, l'ordre sorti du choc des éléments ou des embrassements du Chaos et de la Nuit : tel était le dernier mot de la sagesse antique pour expliquer les phénomènes de l'existence. Les plus doctes se fatiguaient et

1. S. Augustin, *Conf.*, in fine.

s'usaient à en découvrir la cause première, qui l'air, qui l'eau, qui le feu, qui les atomes. L'Inde, réputée le sanctuaire des sciences sacrées, n'est guère plus sage avec les interminables généalogies et les monstrueuses incarnations de ses dieux, et cet œuf générateur, d'où Brama a tiré successivement tous les êtres, après en être éclos lui-même, sans qu'on prenne seulement la peine de nous dire comment et par qui le premier germe a été fécondé. Et aujourd'hui même, au milieu de nous, la Création est encore le grand écueil où viennent se briser ces esprits superbes qui veulent expliquer le monde avec leur seule raison, en dehors des doctrines révélées. Que d'efforts stérilement dépensés chez nos voisins d'Outre-Rhin et dans nos propres écoles par des penseurs du premier ordre que de tournures d'esprit et de tours de force en pure perte en fait de métaphysique et d'idéalisme, pour trouver enfin la première raison des choses, le commencement de tout, qu'on va chercher, en désespoir de cause, sur la pointe d'une idée quintessenciée, de l'absolu, du possible, du devenir qui n'est point être, qui n'est point néant, mais qui passe à l'être, comme si le réel pouvait jamais sortir du creuset d'une abstraction ! [1] ». Ces mots résument admirablement l'impuissance de la raison à expliquer le commencement du monde. — Quant au travail, sa loi est antérieure à la chute d'Adam. « Le travail », dit Rohrbacher, « l'action est dans la vocation première de l'homme. Sans doute, dans l'état de justice et de sainteté originelles, ce travail n'était point pénible ; mais toujours est-il que l'homme a été créé pour agir, pour opérer des œuvres [2] ».

1. Mgr Giraud, *Mandement sur la loi du repos*, dans ses *Œuvres*, éd. in 1, 2. t. III, p. 244.
2. *Hist. universelle de l'Église catholique*, éd. Gaume, in 8°, t. 1, p. 73.

6° *Questions relatives à l'origine de l'homme.*

Deux questions importantes[1] se présentent maintenant : que faut-il penser de l'évolution ou transformisme? à quelle époque peut-on faire remonter l'apparition de l'homme sur la terre?

A. *De l'Évolution ou Transformisme.*

a. — *Système.* On peut définir cette hypothèse de cette manière : L'évolution ou transformisme[2] est « une doctrine établissant que toutes les espèces organiques qui ont vécu jadis ou vivent encore sur la terre, sont dérivées d'une seule forme ancestrale, ou d'un fort petit nombre de formes ancestrales excessivement simples, et que de ce point de départ elles ont évolué par une graduelle métamorphose, au moyen de la sélection naturelle, par la lutte pour l'existence, et en vertu des grandes lois de l'hérédité et de l'adaptation[3] ».

Donc, dans ce système, toutes les espèces, animales ou végétales, descendraient de formes primitives communes très simples. C'est la notion fondamentale de la théorie de l'évolution[4]. En outre, et c'est là le darwinisme proprement dit, les formes primitives se métamorphosent progressivement, par le moyen de forces mécaniques inhérentes aux êtres eux-mêmes, et nécessairement efficientes, qui

1. Nous ne parlons pas de la génération spontanée, qui, depuis les travaux de M. Pasteur, est presque unanimement rejetée. V. *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1864, p. 422.

2. On l'appelle encore *Darwinisme,* du nom du savant anglais qui lui a donné sa forme la plus connue.

3. Hæckel, *Histoire de la création naturelle*, trad. franc., Paris, 1874, in 8°, p. 4.

4. Système déjà admis dans les sciences naturelles par Gœthe, Geoffroy Saint-Hilaire, Lamarck, Lyell, Naudin, Wallace. V. M. de Quatrefages, *Charles Darwin et ses précurseurs français*, Paris, 1870, in 8°, et *l'Espèce humaine*, 7e édit., Paris, 1883, in-8°, p. 63 et suiv.

obligent animaux et plantes à se diversifier de plus en plus.

Les moyens qui ont contribué à former cette diversité, sont la sélection naturelle, qui s'opère au bénéfice des organismes les mieux constitués. Il y a dans la nature, soit animale, soit végétale, une lutte continuelle pour l'existence (autrement dit, une concurrence vitale). Darwin, pour établir ce principe, s'appuie sur une observation de Malthus[1], d'après qui l'espèce humaine trouverait difficilement sa nourriture, si elle n'était continuellement décimée par les guerres et les maladies : car le nombre des hommes croît en moyenne selon une progression géométrique, tandis que celui des aliments n'augmente que selon une progression arithmétique. De même, si les animaux et les plantes obéissaient librement à leur tendance à s'accroître[2], les moyens d'existence ne tarderaient pas à leur faire défaut. Tout être organisé lutte, dès le début de son existence, contre une foule d'ennemis : les animaux qui vivent à ses dépens, les intempéries, les êtres qui lui ressemblent le plus et qui sont de la même espèce que lui. Tout individu, de quelque espèce animale qu'il soit, est, dans la même localité, en lutte avec les autres animaux de la même espèce, pour se procurer la nourriture indispensable. Il en est de même pour les végétaux. Le plus grand nombre succombe dans la lutte. Ceux qui survivent, sont redevables de leur salut à des avantages spéciaux dont manquaient les victimes. Le triage produit ainsi est ce que

1. Célèbre économiste, connu par son livre sur *le Principe de la population.*

2. On a calculé que si, durant un été, les produits d'un seul puceron venaient tous à bien et étaient placés tous à côté les uns des autres, ils couvriraient, à la fin de la saison, environ quatre hectares. Les morues et les esturgeons, dont les œufs se comptent par centaines de mille, combleraient la mer en moins d'une vie d'homme, si leur destruction n'était incessante.

Darwin appelle la « sélection[1] naturelle». Par son action, les individus privilégiés se perpétuent seuls, et, à chaque fois qu'ils se reproduisent, leur organisme se prononce davantage dans le sens des qualités qui les ont fait vaincre. Obéissant à ce qu'on appelle la divergence des caractères, ils s'éloignent de plus en plus de leur point de départ, en différent d'abord légèrement, puis d'une façon plus tranchée : dans toute économie animale ou végétale, une loi connue de compensation des organes veut que, si l'un de ceux-ci prend une plus grande extension, les autres s'atrophient plus ou moins. De la sorte, dans une suite de générations, les fils arrivent à devenir plus ou moins différents du père. Ainsi, d'après Darwin, se produisent les variétés, les races, et aussi les espèces, qui ne sont pour lui que des races ou des variétés perfectionnées. La mutabilité de l'espèce est sans limite et est toujours agissante ; une espèce peut en engendrer une autre, et un type plus élevé peut sortir d'un type inférieur. Ainsi s'est formée la série des êtres, en allant du simple au composé. Les transitions, qui font défaut dans les espèces vivantes, se retrouvent dans les fossiles ou se retrouveront dans les couches de terrain qui n'ont pas encore été explorées. Par suite, tous les êtres sont unis par un lien réel, matériel, et sont parents dans toute l'étendue de ce terme.

En appliquant ce principe de la sélection, Darwin en arriva à conclure que l'instinct des animaux est perfectible et se transforme en facultés intellectuelles et morales. De là vint l'idée de l'*origine simienne* de l'homme[2]. D'après Haeckel, de la monère, organe primitif sans organes, mais vivant et doué d'une âme, partent huit degrés, qui abou-

1. M. de Quatrefages fait observer avec raison que ce mot n'est pas juste, et que mieux vaudrait dire *élimination. L'Espèce humaine*, p. 68.

2. Darwin, l'*Origine de l'homme et la Sélection sexuelle*, 1871.

tissent aux premiers vertébrés, représentés par l'*amphioxus*. De là différentes formes de poissons et de reptiles amènent aux mammifères. Les marsupiaux forment le dix-septième degré de l'évolution ; ils précèdent les prosimiens, auxquels succèdent les singes catarrhiniens, puis les singes anthropoïdes (gorille, orang, gibbon). Enfin, au vingt et unième degré se présente l'*homme-singe* progéniteur immédiat de l'homme[1], qui occupe le degré supérieur.

b. — *Appréciation*[2]. ℵ. Au point de vue *scientifique*, on peut reprocher au système de Darwin de manquer de précision et de rigueur dans le raisonnement, de prendre des affirmations pour des preuves, et de combler les vides par des hypothèses. C'est oublier que la véritable science n'accorde jamais une autorité quelconque à de simples possibilités. L'importance donnée à la sélection est exagérée: les lois naturelles semblent avoir pour conséquence, non l'embellissement et le perfectionnement du type, mais son maintien dans une certaine moyenne. L'hérédité n'a pas non plus l'influence que Darwin lui attribue arbitrairement: les modifications spécifiques les plus remarquables apparaissent toujours brusquement et sans motif connu dans le passage d'une génération à une autre, et jamais d'une façon lente et continue ; il est impossible de prouver que les variations d'abord légères augmentent de façon à produire une distinction spécifique. Il n'y a pas d'analogie entre la sélection opérée par les soins de l'homme et la sélection naturelle Dans la première, en effet, il faut des efforts et des soins incessants pour empêcher la plante ou l'animal de reprendre la forme primitive.

1. Hæckel, analysé par M. de Maricourt, *Bible et Préhistoriens*, Paris, 1882, in-12, p. 47.

2. V. l'abbé Lecomte, *le Darwinisme et l'Origine de l'homme*. Paris, in-12.

Mais ce qui est surtout contraire à ce système, c'est la notion inexacte de l'espèce, sur laquelle il s'appuie[1]. Il ne la définit jamais d'une manière précise. Il s'attache surtout aux particularités extérieures, morphologiques ; il confond espèce, races et variétés. Comme conséquence, il oublie la différence capitale qu'il y a entre le métissage et l'hybridation : l'hybride étant le produit du croisement entre espèces ; le métis, celui du croisement entre races et variétés d'une même espèce. Autant le métissage est fécond, autant l'hybridation, soit chez les animaux, soit chez les végétaux, l'est peu. « Pas une union féconde n'a eu lieu d'une famille à une autre ; de genre à genre elles sont extrêmement rares ; d'espèce à espèce même elles sont loin d'être nombreuses[2] ». La fixité des espèces est sauvegardée par une loi naturelle, sur laquelle n'ont prise ni la lutte pour la vie, ni la sélection.

La géologie est en opposition à cette théorie. Si, dans la série des temps, il y a eu transformation progressive des êtres depuis les formes les plus inférieures jusqu'aux plus parfaites, on devrait en trouver la preuve dans les fossiles. Mais il n'en est rien. Ainsi, pour les poissons, par exemple, on trouve les types supérieurs dans les terrains les plus anciens, et les plus imparfaits dans les terrains récents, voisins de l'époque actuelle. Les ossements humains les plus anciens trouvés dans les terrains quaternaires ne diffèrent en rien de ceux des squelettes actuels. On n'a pas trouvé de traces d'un être intermédiaire entre l'homme et le singe. Dans les temps historiques, ni les plantes ni les animaux n'ont varié : les trouvailles faites dans les monuments égyptiens l'ont prouvé complétement.

3. Au point de vue *philosophique et religieux*, on ne

1. Quatrefages, *op. cit.*, p. 70.
2. *Ibid.*, p. 50.

peut guère accuser Darwin d'athéisme. On peut en effet considérer son système comme l'explication du mécanisme suivant lequel l'intelligence divine a réalisé la Création. Wallace, transformiste très convaincu, admet même pour l'espèce humaine une sélection divine, qui a pu seule former l'homme actuel et l'amener à son maximum de développement intellectuel et moral[1]. Il est certain cependant que, par ses tendances et dans son ensemble, le darwinisme porte à la négation de Dieu. Il explique tout en effet par des propriétés inhérentes aux êtres eux-mêmes ; il ne s'occupe pas du Créateur, et laisse croire que le monde s'est fait tout seul. Cette tendance a été développée par l'école *monistique*, dont les chefs sont Hæckel, Schmidt, Büchner, et qui est absolument matérialiste[2]. Avec eux, le matérialisme a trouvé dans le darwinisme un semblant de preuve que la matière a revêtu successivement des formes de plus en plus parfaites, et une explication du mode d'après lequel se sont opérées ces transformations. Dans ces conditions, le darwinisme est absolument condamnable.

Quand, tout en acceptant son principe, on reconnaît l'action initiale de Dieu, qui donne à la matière les lois suivant lesquelles elle devra se développer, et qu'on y voit simplement une hypothèse sur l'organisation et le mode de la création, il ne semble pas qu'on doive le condamner

1. Quatrefages, *op. cit.*, p. 83.

2. Ainsi Hæckel admet la génération spontanée, par cette unique considération que : « Qui ne croit pas à la génération spontanée pour l'origine première, est contraint d'admettre le miracle, et que conséquemment cette génération spontanée originaire est une hypothèse nécessaire, qu'on ne saurait ruiner ni par des arguments *a priori* ni par des expériences de laboratoire ». Il est évident que, devant l'absurde ainsi érigé en système, il ne peut pas y avoir deux appréciations chez les gens qui jouissent pleinement de leurs facultés mentales. Cfr J. d'Estienne, *Revue des questions scientifiques*, octobre 1886, p. 598.

absolument au point de vue religieux [1]. Il semble beaucoup plus simple, pour l'attaquer et le réfuter, de se tenir sur le terrain scientifique.

B. — *Date de l'apparition de l'homme sur la terre.*

Nous avons déjà traité cette question en parlant de la chronologie biblique [2]. Nous n'y reviendrons ici que pour indiquer les divers systèmes admis par les paléontologistes et les géologues. La plupart d'entre eux placent la création de l'homme à l'époque quaternaire, antérieure à l'époque géologique actuelle, qui, d'après des savants autorisés, remonte à bien plus de sept ou huit mille ans [3]. Toujours d'après ces savants, l'homme a certainement vécu aux temps quaternaires : les ossements, les instruments en pierre taillée, en os, les restes des animaux fossiles, tout le démontre. D'autres auteurs vont plus loin : ils prétendent trouver dès l'époque tertiaire des traces de l'homme. Les découvertes de M. l'abbé Bourgeois à Thenay (Loir-et-Cher) et de M. Capellini en Italie ont amené des savants

1. « Il en sera, je crois, de l'idée évolutionniste comme de celle de Galilée : après avoir effarouché d'abord les orthodoxes, quand une fois l'émotion sera calmée, la vérité, dégagée de toute exagération de part et d'autre, finira par se faire jour ». Le P. Leroy, dominicain *l'Évolution des espèces organiques*, Paris, 1887, in-12, préface. — M. d'Estienne, *l. c.*, dit aussi : « Pas plus que nous n'admettons la prétention excessive des transformistes absolus, qui voudraient imposer leur hypothèse comme une théorie irréfutable, un axiome, un dogme de la science, pas davantage nous n'épousons la cause des antitransformistes systématiques et également absolus. Dans des questions aussi délicates, aussi épineuses, aussi incertaines encore que celle du mode que Dieu a choisi pour la création successive des êtres organisés qui ont peuplé et peuplent notre planète, il nous semble qu'une certaine réserve est commandée par la sagesse et la prudence, et que, là comme ailleurs dans le monde contingent, la vérité est rarement dans les extrêmes ». — V. aussi M. Denys Cochin, *l'Évolution et la Vie*, Paris, 1885, in-8°.

2. V. au t. 1.

3. Quatrefages, *op. cit.*, p. 103.

sérieux, qui ne se laissent guider par aucun préjugé antireligieux, à admettre son existence à cette époque [1]. Remarquons que l'on ne trouve pas de fossiles humains, dans les couches terrestres de ces temps, mais seulement quelques silex éclatés au feu [2], ou quelques os d'animaux incisés, dit-on, par la main humaine. La preuve ne semble donc pas près d'être faite. Il est indispensable d'attendre, pour se prononcer, de nouvelles découvertes, s'il en survient de décisives [3].

C. — *De l'unité de l'espèce humaine* [4].

Cette question est de la plus haute importance pour quelques points de théologie : la question du péché originel, par exemple, suppose l'unité originelle du genre humain. Il est donc indispensable de savoir ce que les sciences enseignent sur cette question.

On donne à ceux qui combattent l'unité de l'espèce humaine le nom de *polygénistes* : d'après eux, il y a eu plusieurs centres de création, les races humaines sont apparues chacune de leur côté, elles ne se rapportent pas à un père unique, et se sont développées sans avoir de point commun. Les soutenants de cette thèse, quoiqu'ils aient chacun plus ou moins de mérite, ont tous montré une tournure d'idées paradoxale, qui doit les rendre suspects.

1. Quatrefages, *op. cit.*, p. 110 ; Maricourt, *op. cit.*, p. 156.

2. M. de Mortillet, *le Préhistorique*, Paris, 1883, in-12, n'y voit pas l'œuvre de l'homme, mais d'un anthropopithèque, pp. 99, 104. Il y est amené, dit-il, par une déduction logique, *ibid.* Et il se moque ensuite des conclusions des théologiens !

3. M. l'abbé Hamard, *l'Age de la pierre et l'Homme primitif*, Paris, 1883, in-12, résume bien tous les arguments contraires à une haute antiquité de l'homme. — V. dans le sens contraire, M. de Nadaillac, *les Premiers Hommes*, Paris, 1881, 2 vol. gr. in-8°.

4. V. surtout M. de Quatrefages, *l'Espèce humaine*, éd. déjà citée; Reusch, *la Bible et la Nature*, p. 475 et suiv. ; Mgr Meignan, *le Monde et l'Homme primitif selon la Bible*, p. 167.

Nous citerons, parmi ces adversaires les plus éminents de notre thèse, aux États-Unis, MM. *Vott* et *Gliddon*, qui ont publié un ouvrage monumental sur l'espèce humaine[1]. Ce qui a donné un grand poids à leur livre, c'est qu'il a été appuyé par M. Agassiz, qui, outre son grand mérite d'observateur, est encore un physiologiste très distingué. Ces naturalistes s'appuient, pour soutenir leur hypothèse, sur la fixité inébranlable des caractères qui distinguent chacune des grandes races humaines. Ils se sont astreints à la démonstration de cette thèse par la comparaison des plus anciennes représentations de l'espèce humaine sur les monuments égyptiens d'une très grande antiquité avec les types des populations qui habitent encore l'Égypte. De cette comparaison et de plusieurs autres moins spécieuses ils ont conclu que les races humaines ne se modifient ni ne changeent; qu'ainsi la fixité de leurs caractère sempêche de supposer qu'à aucune époque des races aussi profondément distinctes que celles qui existent aujourd'hui aient pu changer si profondément[2].

D'autres savants soutiennent une opinion précisément opposée, de sorte que tous se réfutent les uns les autres. Les naturalistes qui soutiennent la mutabilité indéfinie des espèces, soit dans le règne végétal, soit dans le règne animal, soit dans le règne humain formulent une autre thèse. A les en croire, sous l'influence des milieux, les espèces peuvent se transformer indéfiniment, tellement que toutes les espèces actuelles pourraient être le résultat de la métamorphose d'un très petit nombre de types primitifs, et même d'un seul type, comme une graine ou un œuf[3].

1. *Types humains*, Boston, 1854.

2. M. de Quatrefages a justement fait remarquer que les questions relatives à l'esclavage avaient souvent influé sur les opinions des auteurs américains.

3. Nous en avons parlé tout à l'heure à propos du darwinisme.

Malgré cela, les plus grandes autorités scientifiques tiennent pour l'unité de l'espèce humaine : Buffon, Blumenbach, Cuvier, Muller, Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, de Blainville, Pritchard, Flourens, Quatrefages, etc. En outre, les adversaires de cette unité ont tous un caractère plus ou moins paradoxal et bizarre, qui diminue la valeur de leurs travaux : de sorte qu'on voit bien que leur thèse n'est pas la conséquence rigoureuse de travaux sérieux. Ce qui leur manque surtout, c'est la justesse d'esprit. Entre les faits qu'ils constatent et la conclusion qu'ils en tirent, il n'y a aucune connexion.

Au contraire, les démonstrations des monogénistes son des plus concluantes. Ils commencent par bien définir les termes : *espèce*, *variété*, *race*. L'*espèce* est l'ensemble des individus, plus ou moins semblables entre eux, qui sont descendus, ou qui peuvent être regardés comme descendus d'une paire primitive unique, par une succession non interrompue et naturelle des familles. La *variété* est un individu ou un ensemble d'individus appartenant à la même génération sexuelle, qui se distingue des autres représentants de la même espèce par un ou plusieurs caractères exceptionnels. La *race* est l'ensemble des individus semblables, appartenant à une même espèce, ayant reçu et transmettant par voie de génération les caractères d'une variété primitive. L'espèce est donc le point de départ ; parmi les individus qui la composent apparaît la variété ; quand les variétés de celle-ci deviennent héréditaires, la race se forme [1].

Ces principes trouvent leur application chez l'homme. Entre le nègre et le blanc, les différences apparentes ne sont que des caractères de race, l'espèce est la même [2].

1 De Quatrefages.

2. La couleur de la peau tient à celle du pigment sécrété par la couche cutanée. Le mélanisme se trouve parfois chez les animaux vi-

Un premier fait décisif en faveur de l'unité, c'est qu'on passe, par une succession insensible, de la variété suprême à toutes les autres variétés les plus dissemblables. Ainsi l'on peut passer, par des nuances insensibles, du type blanc le plus parfait jusqu'au type noir le plus dégradé. A partir de ce même type, on passe aussi aux variétés les plus infimes des races jaune, rouge, malaise et océanienne. On reconnaît que les trois grandes races entre lesquelles se partage l'espèce humaine sont rattachées par des transitions qui expliquent comment tous les membres de ces différentes races peuvent venir d'un même père et d'une même mère. De plus, l'observation démontre qu'au sein de chaque race on trouve les différences les plus nombreuses et les caractères constitutifs des autres races. Il n'y a aucun des caractères de la race blanche qu'on ne retrouve au sein des races rouge, noire, jaune, malaise, etc. Il est démontré de même que, dans le sein de la race blanche, on trouve le germe des caractères distinctifs de toutes les autres races [1].

En outre, les études ont établi un deuxième fait non moins important : c'est que le caractère de la ressemblance

vant à l'état sauvage; de même, pour les cheveux, la stéatopygie, etc. (*Id.*).

1. Ce qui avait le plus nui à cette origine unique de l'espèce humaine et à ses défenseurs, c'est que les premiers voyageurs avaient indiqué comme types des races noires et autres les types les plus hideux et les plus dégradés. Ainsi, chez les nègres, on a présenté comme types de la race les populations de la Guinée ou les Boschimans. Or, à mesure que l'on a mieux étudié cette race et que les voyages dans l'intérieur de l'Afrique se sont multipliés, on a reconnu que ces populations de la Guinée ne représentent pas du tout le type noir, et qu'il existe au sein de cette classe des races qui présentent tous les caractères de la race blanche, sauf la couleur, qui s'explique très bien par le climat. Les voyageurs les plus récents ont constaté que les races nègres les plus dégradées se rattachent aux races les plus nobles de l'espèce humaine.

extérieure [1] n'est dans les races qu'un caractère accessoire, beaucoup moins important que la fécondité indéfinie. Ce qui constitue l'essence de l'espèce, c'est de pouvoir se reproduire perpétuellement. Il y a des espèces qui se ressemblent tellement, que, même au point de vue anatomique et physiologique, on ne peut trouver en elles aucune sorte de différence. Le seul moyen de s'assurer de leur différence est le croisement, qui, chez ces espèces, est infécond [2]. Ainsi le chacal et le chien sauvage n'ont aucune différence, ni extérieure ni intérieure : même squelette, même taille, même pelage, mêmes habitudes ; aucune différence extérieure, en un mot [3]; et cependant ces deux espèces sont différentes, et profondément, parce que leur croissement n'a qu'une fécondité limitée, comme celle de l'âne et du cheval. Or, entre les blancs et les noirs, il y a fécondité indéfinie, et c'est ce qui démontre cette unité de l'espèce [4].

1. Ou morphologique.

2. Le *métissage* (entre individus de même espèce) est toujours fécond ; l'*hybridation* (entre individus de diverses espèces) est presque toujours inféconde, et souvent n'a pas de résultats dès la seconde génération.

3. Il faut pourtant dire qu'il y a entre eux une différence appelée *psychique* par M. Flourens, et qui consiste en ce que le chien est perfectible, comme on le voit très bien, et que le chacal ne l'est pas.

4. « Un intervalle profond, sans liaison, sans passage, sépare l'espèce humaine de toutes les autres espèces. Aucune autre espèce n'est voisine de l'espèce humaine, aucun genre même, aucune famille. L'espèce humaine est seule... A la forme près, le crâne du nègre est le crâne de l'Européen; la capacité de ces deux crânes est la même. Et d'ailleurs que fait le cerveau ? L'esprit humain est un ; l'âme est une... Trois sciences concourent, avec l'authropologie proprement dite, pour fonder l'étude de l'homme : la géographie, la philologie et l'histoire. La géographie nous donne les rapports des races avec les climats ; l'histoire nous apprend à suivre les migrations des peuples et leurs mélanges ; et, une fois qu'ils sont mêlés, la philologie nous apprend à les démêler. Mais, quels que soient les progrès que ces trois sciences ont faits de nos jours, aucune n'est parvenue encore jusqu'à l'unité primitive et certaine de l'homme ; chacune la pressent, la devine; toutes y tendent. Grâce à M. Blumenbach, cette unité qu'elles cherchent

Une autre science avait fourni des objections très spécieuses et longtemps insolubles : c'est la linguistique, ou la philologie comparée [1]. Le cardinal *Wiseman* [2] montre qu'au siècle dernier et jusqu'à nos jours la multitude toujours croissante des idiomes découverts avait influé sur les convictions même les plus fermes. Cela venait de ce que, dans le commencement des études, on ne pouvait voir que les différences, et il fallait beaucoup de temps pour mettre en lumière les rapports qui groupent ces langues. Ainsi il est aujourd'hui démontré que presque toutes les langues, soit anciennes, soit modernes, parlées par les populations de la race blanche qui couvrent l'Asie occidentale, l'Europe et le nord de l'Afrique, ne forment que deux branches ou familles : la famille indo-européenne et la famille sémitique. Les missionnaires catholiques, surtout les jésuites, sans contredit les plus savants et les plus actifs de tous, qui ont préparé des matériaux très importants pour les études de philologie, ne pouvaient s'empêcher parfois de laisser voir l'inquiétude qu'ils ressentaient, non pas pour la vérité, mais par rapport aux esprits superficiels et d'une foi faible, qui devaient être profondément troublés à la vue de cette multitude d'idiomes qu'on ne pouvait expliquer par le seul prodige de Babel. Sur un très petit espace habité par des tribus sauvages, on a compté plus de cent idiomes [3].

encore, l'histoire naturelle l'a démontrée ! » (Flourens, *Éloge de Blumenbach, lu à l'Académie des sciences*, séance du 26 avril 1847).

1. V. M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I, p. 320 et suiv.

2. *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, Ier discours, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, c. XI et suiv.

3. Des 2,000 langues connues, 860 seulement ont été classées, sans compter, il est vrai, 5,000 dialectes environ. De ces 860 idiomes, l'Asie en revendique 153, l'Europe 53, l'Amérique 422, l'Océanie 117, et l'Afrique 115 ! (Balbi, 1847).

On ne pouvait, au début des études linguistiques, constater entre elles un rapport évident [1]. Néanmoins, au fur et à mesure des comparaisons, l'on reconnaissait qu'il y avait, entre ces idiomes, affinité, soit dans le vocabulaire, soit dans les formes et les règles grammaticales, en sorte que cette multitude d'idiomes se classait par groupes, qui, comparés entre eux, révélaient à une étude de plus en plus attentive des rapports toujours plus profonds. C'est ainsi que la multitude innombrable des langues parlées aujourd'hui encore sur le globe s'est trouvée ramenée à trois grandes familles, qui correspondent assez bien aux trois grandes races qui comprennent dans leurs ramifications, toutes les nations de la terre. Dans ces trois familles, comme dans les trois grandes races, il y a sans doute des variétés innombrables ; mais sous ces variétés le progrès de la science révèle d'année en année des ressemblances de plus en plus nombreuses et probantes.

D. — *Le Paradis terrestre et la Chute originelle.*

a. *Réalité et Nature du paradis.* — Les Séleuciens, Origène, Philon, ont cru que le paradis terrestre n'avait jamais existé et qu'il fallait expliquer allégoriquement ce qu'en dit l'Écriture [2]. Mais [3] la liaison de cet endroit avec les autres faits dont on ne conteste pas le caractère historique, le nom des fleuves, celui des pays arrosés par eux,

1. « De la division des langues en familles il ne faut rien conclure pour la division primitive de l'espèce humaine. L'espèce humaine provient-elle d'une même apparition ou de plusieurs apparitions ? Je n'ai pas à m'occuper de cette question: elle n'est nullement philologique ce que je veux vous prouver, au contraire, c'est que la philologie n'apprend rien là-dessus ». E. Renan, *des Services rendus aux sciences historiques par la philologie,* dans la *Revue politique et littéraire*, 16 mars 1878, p. 864.

2. Cfr S. Augustin, *de Gen. ad litt.,* VIII, 1.

3. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, t. I, p. 151.

leur description, les allusions faites par les prophètes[1], tout prouve que les Hébreux avaient sur ce point une tradition historique certaine. Cette tradition est confirmée par celles de tous les peuples aryens et japhétiques, qui croyaient tous que l'humanité a débuté par un âge de bonheur et d'innocence[2].

Dans la Genèse, II, 8, le paradis est appelé « jardin délicieux[3] ». Il s'y trouvait deux arbres, appelés l'un *l'arbre de vie*, l'autre *l'arbre de la science du bien et du mal*. Le nom de ces arbres provient des effets que leurs fruits devaient produire sur la vie humaine et ses développements : le premier devait nourrir l'homme et lui donner la faculté de vivre sans fin ; le second devait éprouver sa fidélité. Il semble que ce soit par une espèce d'ironie, et par suite du terrible événement qu'il occasionna, qu'on donna au second arbre le nom d'arbre de la science du bien et du mal. « Il devait en effet donner à Adam la science expérimentale du mal physique et du mal moral[4] ». La tradition de ces arbres s'est aussi conservée chez beaucoup de peuples[5].

b. *Situation.* — Il est inutile de rappeler tous les systèmes qu'on a imaginés sur la situation du paradis terrestre[6]. Deux seulement aujourd'hui se partagent les préférences des érudits.

Le premier le place en Chaldée, dans la dépression appelée Zor par les Arabes, et qui comprend la partie infé-

1. Is., LI, 3. Ézéch., XXVIII, XXXI, 8, 9. 3.
2. V. F. Lenormant, *les Origines de l'histoire d'après la Bible*, t. I, p. 58.
3. גַּן־בְּעֵדֶן, « paradisum voluptatis ». Le mot *paradis*, פַּרְדֵּס, Cant., IV, 1, 3 ; Néh., II, 8, est d'origine iranienne : c'est le zend *pairidaeza*, « lieu enclos de murs », devenu en hébreu *pardès*. Les LXX : παράδεισος, ont introduit ce mot dans nos langues.
4. Rault, *l. cit.*
5. V. Sayce, *la Lumière nouvelle*, p. 19 ; F. Lenormant, *op. cit.*, p. 74.
6. V. *Introduction générale*, t. II, p. 133.

rieure de la vallée commune de l'Euphrate et du Tigre, au sud de 35° de latitude. Ce pays, dit M. F. Delitzsch, était appelé autrefois *Edinu*. A cet endroit l'Euphrate, dont le niveau est plus élevé que celui du Tigre, déverse dans ce fleuve une partie de ses eaux, au moyen de canaux plus ou moins artificiels. On peut, à cause de cela, prétendre que les deux grands fleuves se rejoignent et se confondent une première fois. C'est pour cela que la Bible dit qu'« un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin [1] » qui doit être placé dans le canton appelé Gan-Dunyas ou Gun-Dunis. Les quatre fleuves formés par la division de ce fleuve unique au-dessous d'Éden sont, avec le Tigre [2] et l'Euphrate [3], deux grands canaux qui sortent de ce dernier à l'est et à l'ouest, dans le voisinage de Babylone. Le premier de ces canaux, le Schaff-en-Nîl actuel, serait le *Gu'-Gan-de*, variante *Gu-'gan-na*, des documents suméro-accadiens, forme que la Bible aurait rendue par Géhon [4]. Le second, le Pallacopas des géographes classiques, représenterait le Phison [5]. Les noms d'Hévilath et de Cousch ne se rencontrent pas dans les documents cunéiformes. Nous n'analyserons pas ici les objections faites contre ces identifications [6], nous contentant d'indiquer les arguments.

Le second système est basé sur la ressemblance des traditions indienne et iranienne avec la tradition hébraïque [7]. Il reporte la situation du paradis terrestre dans la région

1. Gen., II, 10.

2. חִדֶּקֶל est dans Daniel, X, 4, le nom du Tigre. Dans les inscriptions de Darius, il est appelé *Tigrâ*, « flèche ».

3. פְּרָת, en vieux persan *Ufrâta* ou *Ufratu* », le fleuve fécond » ou « aux eaux abondantes ».

4. גִּיחוֹן, « fleuve ». Cfr Job, XL, 18.

5. פִּישׁוֹן, « eau abondante ». On l'a rapproché de l'assyrien *pisannu*, qui n'est le nom ni d'un fleuve ni d'un canal.

6. V. *Introd. générale*, t. II, p. 134.

7. F. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. II, p. 48 et suiv.

comprise entre l'Hindou-Kousch et les sources de l'Euphrate et du Tigre en Arménie. Le Géhon et le Phison seraient, soit le Gange et l'Indus, soit l'Oxus et l'Indus se dirigeant vers l'est, tandis que le Tigre et l'Euphrate coulent vers l'ouest. La terre de Cousch serait le *Kouçadvipa* des traditions indiennes. La *bedolah* et la pierre de *Schoam* semblent bien être originaires de ces pays [1].

c. *La Chute originelle.* Ce récit n'est nullement un mythe, [2]. Pour qu'il y ait un mythe, il faut de la mythologie, et il est absolument impossible d'en trouver chez les Hébreux la plus légère trace. C'est un sophisme aussi que de vouloir confondre le miracle avec le mythe. Il y a d'ailleurs dans tout ce récit une harmonie admirable avec le reste de la Bible. En outre, tout l'Ancien Testament rappelle l'histoire de la chute : les rites, les espérances des Hébreux, leur attente d'un libérateur, sont insolubles séparés de ce fait historique. D'un autre côté, l'histoire des anciens peuples a conservé les circonstances principales du récit messianique [3].

Avant d'expliquer le sens précis de ce récit [4] et la manière dont il se rapporte à ce qui précède et à ce qui suit, il est utile de donner quelques notions générales sur les divers systèmes d'interprétation appliqués à ce chapitre. On distingue trois classes d'explications, qui sont, dans ce chapitre, en présence et en lutte : des explications plus ou moins grossièrement littérales ; des explications

1. Le système de dom Calmet, qui place l'Éden en Arménie, est intermédiaire entre les deux qu'on vient d'exposer.

2. De Wette, Hartemann, Bauer.

3. Mgr Meignan, *Prophéties messianiques*, t. I, p. 216; F. Lenormant, *les Origines de la Bible*, t. I, p. 58.

4. Nous suivons dans ce paragraphe le cours manuscrit du P. de Valroger, oratorien, le savant auteur de l'*Introduction au Nouveau Testament* et de *la Genèse des espèces*.

allégoriques, qui s'éloignent plus ou moins, non seulement de la lettre, mais encore de l'esprit ; puis des interprétations intermédiaires, en partie littérales, en partie allégoriques. Il est également impossible de défendre les deux classes extrêmes d'interprétation. Ces trois systèmes remontent très loin : nous les retrouvons chez les Juifs du temps de Notre-Seigneur, et peut-être même avant lui. Il semble que certains docteurs de l'École pharisienne, dont Josèphe [1] est l'interprète le plus connu, se sont attachés servilement à la lettre, et n'ont voulu voir là qu'un serpent semblable à tous les autres serpents. Seulement, pour soutenir cette interprétation, Josèphe suppose qu'alors tous les animaux avaient le don de la parole [2]. Si l'on modifiait cette supposition, elle ne serait peut-être pas aussi absurde que dans la forme grossière où Josèphe semble l'avoir exposée et traduite. Il pourrait se faire que dans le paradis les anges, bons ou mauvais, prissent la forme des animaux pour parler aux hommes [3]. Cette hypothèse acquiert une certaine valeur en ce sens qu'elle explique un fait autrement inexplicable. Il se peut donc que le démon, pour séduire la femme, se soit caché dans le corps du serpent [4]. Si telle était l'interprétation de Josèphe, personne ne pourrait la déclarer absurde : car, loin de là, elle paraît très vraisemblable ; mais telle ne paraît pas avoir été sa pensée. Ceux qui veulent donner à l'Écriture un

1. *Ant. jud.* I, 1, § 4.

2. « Quum autem linguæ ejusdem commercio per id tempus cuncta uterentur animalia... ». *Ibid.*

3. « Que le démon, revêtu comme il l'est d'un pouvoir surnaturel, ait choisi pour instrument de ses desseins un serpent réel, et qu'il ait fait mouvoir les organes de cet animal de manière à en tirer des sons articulés, il n'y a là rien d'absurde ni d'impossible ». Mgr Freppel, *Origène*, t. II, p. 292.

4. Milton a exprimé cette idée en vers magnifiques. V. aussi les belles réflexions de Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIe semaine, 1re élévation.

caractère burlesque et comique, comme Voltaire, par exemple, soutiennent qu'il faut s'en tenir à la lettre ; que, la Genèse ne parlant jamais des anges et des démons, dont elle ne paraît pas avoir eu la moindre notion, il s'agit ici simplement d'un serpent. Ce système est insoutenable et inconciliable avec l'ensemble des Écritures, aussi bien qu'avec l'ensemble de ce fragment. Il faut absolument reconnaître que, s'il y a ici un serpent naturel, sous la forme de ce serpent se cache un être invisible, profondément rusé et pervers, dont ce serpent était l'organe et, pour ainsi dire, l'incarnation passagère. Ainsi l'interprétation littérale soutenue par les pharisiens et les voltairiens est absolument inadmissible.

A l'autre extrémité, nous rencontrons des interprétations allégoriques, qui s'écartent d'un bout à l'autre de la lettre de tout le fragment. Ce système a principalement été développé dans les temps anciens par Philon d'Alexandrie, qui expliquait toutes les parties difficiles de l'Écriture dans un sens allégorique. Cette méthode n'a pas trouvé seulement des partisans parmi les Juifs Alexandrins, mais encore dans l'Église primitive, chez les plus célèbres des Pères d'Alexandrie. Ce système n'a jamais été condamné par l'Église. Origène l'a soutenu ; il a été suivi par Eusèbe, et ce qui est certain, c'est que leur explication n'a jamais été censurée [1].

Reste l'opinion intermédiaire de Cajetan [2], qui, tout en

1. *Contr. Cels.*, IV, XXXIX. Cfr l'abbé Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. I, p. 289. « Certes Origène n'excédait pas son droit en voulant expliquer dans le sens allégorique le récit de la Genèse touchant le rôle du serpent tentateur... Quelque hardie qu'elle puisse paraître, elle (cette opinion) est restée néanmoins à l'abri de toute censure ecclésiastique. Si donc l'auteur du traité *Contre Celse* avait restreint son système de défense aux premiers chapitres de la Genèse, qui sont en effet pleins de mystères, nous n'aurions pas de grands reproches à lui adresser. » Mgr Freppel, *Origène*, t. II, p. 292.

2. *Opera omnia*, t. I, pp. 22, 25.

admettant le caractère historique de tout le récit, voit dans le nom du serpent, une pure métaphore. L'usage de donner aux êtres supérieurs aux animaux des noms d'animaux existe encore. Il était donc tout naturel, à cette époque, de chercher, pour désigner un être invisible, l'objet qui offrait le plus de ressemblance et d'analogie avec lui. Or, parmi tous les objets qui s'offraient à l'homme, il n'y en a pas un seul qui puisse reproduire d'une manière plus symbolique le démon que le serpent. On peut en effet rendre le mot hébreu [1] traduit par *callidior*, par « le plus insinuant » ; et le sens le plus probable, c'est qu'il s'agit d'un être invisible désigné sous le nom de serpent par la Tradition. Cette interprétation a trouvé un défenseur éloquent dans le P. *Lacordaire* [2]. Les mots de la Vulgate : *Sed et serpens erat callidior... ligno paradisi*, se traduisent souvent d'une manière inexacte, insoutenable, et qui crée tout d'abord une énorme diffi-

1. עָרוּם.

2. *Conférences de Paris*, conf. LXIIe, *Œuvres*, éd., in-12, t. IV, p. 264 et suiv. Mgr *Meignan*, dans ses *Prophéties messianiques*, consacre un chapitre à la chute ; mais il paraît, dans son exposé, avoir confondu à tort l'explication de Cajetan avec l'explication allégorique. Cajetan n'admettait pas du tout qu'il n'y a ici qu'une simple allégorie; il croyait parfaitement à un récit historique, mais dans lequel il y avait quelques expressions métaphoriques : aussi les critiques dirigées par Mgr Meignan contre l'interprétation allégorique ne s'appliquent nullement à Cajetan. Un célèbre commentateur et critique allemand catholique, John, a proposé de nos jours une interprétation différente de l'allégorie et du système métaphorique de Cajetan. Selon lui, Ève, s'étant endormie au pied de l'arbre de la science du bien et du mal, rêva qu'elle s'entretenait avec le serpent. Cela se rapproche de l'interprétation que Cajetan donne de la création de la femme. John suppose probablement aussi que ce rêve avait été excité, non par des causes physiologiques et naturelles, mais par le démon, et qu'à son réveil, Ève, ayant vu le serpent sur l'arbre, ne put distinguer si elle avait rêvé ou non. Mais cela est complètement inutile et ne justifie rien ; et, bien que l'interprétation n'attaque rien, on doit la rejeter à cause de son inutilité même.

culté, mais qui heureusement n'existe que dans la traduction. La voici : «Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Dieu avait créés ». Cette traduction donne à entendre que ce serpent lui-même était un de ces animaux des champs que Dieu avait créés ; le texte ne dit pas cela, mais seulement que le serpent était plus rusé, plus séduisant que tous les animaux, ce qui n'implique pas du tout qu'il fût un animal. La preuve que le sens du texte ne peut pas nous donner à entendre que le serpent dont il s'agit fût un serpent matériel, c'est que le texte ne dit pas un serpent individuel, *serpens quidam*, mais le serpent [1], *serpens autem*... On dira peut-être qu'il s'agit ici de l'espèce des serpents en général ; mais cela est faux, car le serpent en général, l'espèce du serpent n'a jamais tenté personne : il s'agit donc d'un être individuel, bien connu des lecteurs, et dont le serpent en général était le nom métaphorique, traditionnel, comme peut-être aussi il était le signe idéographique dans l'Écriture. Cela posé, tout le texte et tout le contexte s'expliquent d'une manière parfaitement rationnelle, et les difficultés disparaissent. D'abord le sens est rationnel, — cela résulte de ce que nous venons de dire, — ensuite il s'enchaîne parfaitement avec ce qui précède et ce qui suit.

A la fin du chapitre précédent, il est dit que le premier homme n'avait pu trouver dans les animaux une compagnie digne de lui. Ici l'auteur sacré est naturellement amené à parler d'une compagnie autre que celle de l'homme et de la femme, et dont l'homme avait à redouter l'influence. Cet être séduisant et redoutable parmi tous les animaux, c'était l'être rusé et perfide désigné très rationnellement dans le langage traditionnel sous le nom de serpent. C'est cet être subtil que nous connaissons bien et qui nous séduit encore tous les jours ; c'est le même qui parla autre-

1. וְהַנָּחָשׁ, avec l'article.

fois à la femme, chercha à éveiller des doutes dans son esprit sur la bonté de Dieu, et la poussa à manger du fruit défendu. Cela nous aide à expliquer encore une difficulté du second verset : *Cui respondit..... vescimur*, où nous voyons la femme parler au serpent. Ceux qui supposent un serpent matériel, supposent aussi que les êtres supérieurs se servaient de l'organe des animaux pour parler à l'homme, et que par suite Ève ne s'effraya pas de lui ni de lui parler. Rien dans le texte n'autorise ces conjectures, et tout semble bien plutôt indiquer que le serpent n'est ni un individu de l'espèce des serpents, ni le serpent en général, mais un être dont le serpent était la figure et le nom symbolique. Cela posé, nous ne devons pas être surpris de voir Ève l'écouter.

Comme nous l'avons dit, le langage de toute l'Écriture autorise cette interprétation, qui fait du serpent matériel la simple figure et la métaphore du démon. L'auteur de la Sagesse l'appelle le serpent, et saint Jean[1] l'appelle aussi ce grand serpent antique qui séduit la terre. Tout conduit donc à reconnaître qu'il s'agit du démon. Cela devient tout à fait clair dans la suite du texte. Après que le séducteur a égaré nos premiers parents, Dieu le maudit : Voici les termes de l'écrivain sacré : *Et ait Dominus Deus ad serpentem : Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animentia et bestias terræ : Super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ. Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*. En soutenant qu'il s'agit ici d'un serpent matériel, on fait entrer dans le texte une série d'invraisemblances, et l'on méconnaît le caractère métaphorique de tout le

1. Apoc., XII, 9, XX, 2.

récit. Nous verrons tout à l'heure que le démon est réellement vaincu par la femme [1].

d. *La Promesse du Rédempteur*. — On sait quelles furent les fatales conséquences de la chute du premier homme : le péché originel, la mort et les maladies qui la précèdent. Mais, aussitôt après l'annonce du châtiment, apparaît la promesse de la délivrance. Le serpent sera vaincu, et, grâce à l'incarnation du Verbe, le conflit de l'humanité avec Satan et avec tous les pervers qui s'inspirent de lui, se terminera par le triomphe de l'humanité régénérée.

Cette victoire est promise à Ève, et non à Adam, parce que la femme a péché la première ; comme à la suite de sa chute elle a entraîné l'homme dans sa faute, Dieu voulut que la réparation commençât aussi par une femme, qui donnât au monde l'Homme-Dieu, capable de détruire le péché et la peine du péché dont l'humanité était accablée. Le Messie n'est indiqué que d'une manière vague et générale dans les termes de *race de la femme*. « Par race de la femme il faut entendre l'un de sa race, un rejeton issu d'elle : car on ne peut penser que toute la race de la femme soit victorieuse, puisqu'un grand nombre ne se relèvent pas de la chute; mais la race est victorieuse en tant qu'un de ses enfants triomphera du serpent [2]. » C'est en effet du Messie qu'il faut expliquer les mots : *conteret caput tuum* [3]. Marie ne broie sous son talon la tête veni-

1. L'ensemble du récit de la chute a été admirablement commenté par Bossuet (*Sermon sur l'Annonciation, Élévations sur les mystères, Traité de la concupiscence*). — V. aussi le P. Mac-Carthy, *Sermon sur le péché* ; le P. Lacordaire, *conférence citée*.

2. Bossuet, *Élévat. sur les mystères,* VIII[e] sem., I[re] élév.

3. *Ipsa* de la Vulgate est une mauvaise leçon, due à des fautes de copiste. Le texte a הוּא, *αὐτός, ipse*, reproduit par toutes les versions, par tous les Pères grecs et latins, sauf S. Ambroise et S. Augustin, avant le cinquième siècle. La grammaire demande aussi le même cas : le pronom, se rapportant toujours au nom qui le précède le plus immé-

meuse de l'ancien serpent qu'à cause du pouvoir que lui a donné son divin Fils. Il est certain, en effet, que la prophétie n'est vraie directement que de Notre-Seigneur, mais elle l'est aussi indirectement de la sainte Vierge. Le mot *ipsa* a pu s'introduire dans la Vulgate, seulement parce que « cette expression, infidèle à la lettre du texte, est cependant conforme à son esprit [1] ».

Quant aux mots : « *conteret caput tuum... insidiaberis calcaneo ejus* », il faut remarquer que les deux verbes latins rendent le même mot hébreu שוּת [2]. On s'accorde généralement à reconnaître que la Vulgate a bien rendu ce passage, qui pourrait du reste se traduire plus littéralement.

Cette promesse primitive est, même dans la forme, parallèle à son accomplissement. L'histoire et l'ordre du salut sont contenus dans ce qu'on a justement nommé le *proto-evangelium*. Comme un sphinx, dit Delitzch [3], il est à l'entrée de l'histoire sacrée. Plus tard, au temps des prophètes, la solution de l'énigme proposée commencera à se produire ; elle ne sera entièrement donnée que par Celui à qui toutes les prophéties se rapportent, et en qui

diatement, doit se rapporter ici à *semen*, et non à *mulier* ; en outre dans l'hébreu les verbes sont masculins, et demandent par suite un sujet masculin. — C'est dans S. Ambroise et S. Augustin qu'on trouve pour la première fois *ipsa ;* d'après eux le mot s'est introduit dans l'édition romaine. Le P. Patrizzi, *De* הוּא, *hoc est, de immaculata Maria virgine a Deo prædicta,* Rome, 1853, in-8°, montre que la leçon *ipsa* ne fournit pas un meilleur argument que *ipse* en faveur de l'immaculée conception de la sainte Vierge ; l'induction solide en faveur du dogme se tire, non pas du mot *ipsa,* mais de l'ensemble du texte. Cfr aussi Passaglia, *de Immacula B. M. V. Conceptu,* Rome, 1854, t. II, p. 922.

1. Mgr Meignan, *Prophéties messianiques*, *Pentateuque*, p. 254.

2. LXX : τήρειν, qui a les deux sens d'*observer* et de *tendre des embûches.*

3. Cité dans notre *Introduct. générale aux prophètes*, p. LXVIII.

elles sont toutes réalisées : « Ero mors tua, o mors [1] ». Il nous donne par sa grâce la force d'écraser à notre tour la tête de l'ennemi héréditaire: «Deus pacis conterat satanam sub pedibus vestris [2] » .

Cette espérance d'un rédempteur s'est maintenue intacte, quoique plus ou moins voilée, dans les traditions de tous les anciens peuples [3].

e. *Les Chérubins gardiens de l'entrée du paradis.* — D'après la plupart des Pères, ces chérubins étaient des anges, revêtus d'une forme sensible [4], placés par Dieu pour défendre l'accès de l'Éden.

On a cru longtemps trouver dans le mot *Keroub* כרוב une objection contre l'authenticité de la Bible. C'est, disait-on, un mot d'origine aryenne [5], identique au nom des griffons ou γρύπες, qui, dans les légendes grecques, sont les gardiens des trésors cachés. « Tout ceci s'est évanoui comme un nuage, depuis qu'on a trouvé le nom des Kiroubs dans les inscriptions cunéiformes ; et plus d'un philologue pense aujourd'hui qu'au lieu d'avoir à rattacher le mot hébreu *Kerûb* à la racine aryenne *grabh*, « saisir », l'introduction de la voyelle υ dans le grec γρύφε est l'indice d'une action du terme sémitique sur le terme hellénique [6]».

1. Os., XIII, 14. I Cor., XV, 54. Hebr. II, 14.
2. Rom., XVI, 20.
3. V. Lucken, *Traditions de l'humanité*, t. II, p. 91 et suiv.
4. « Cherubim dicit non virtutes quasdam invisibiles, ut quidam existimant, quoniam invisibilis natura nihil illic contulisset... neque cherubim erant animalia, sed talia videbantur... Illud igitur : *Et statuit Cherubim*, dixit ut indicet potentem quamdam et terribilem visionem et formam, quasi quorumdam animalium, collocatam esse in ingressu Paradisi, quibus inde Adam arceretur ». Théodoret, *Quæst. in Genes.*, inter. 40ᵃ. Cfr S. Thomas, 2ª 2ᵉ, q. 164, a. 2, ad 8ᵐ.
5. Nous regrettons de voir Keil, *in h. l.*, accepter ce sentiment.
6. F. Lenormant, *les Origines de l'histoire*, t. I, p. 111.

Le mot *Keroub* est purement sémitique [1] ; les êtres désignés sous ce nom ont été représentés de differentes manières dans la plastique des Hébreux.

Les mots « flammeum gladium atque versatilem [1] » sont dans l'original une expression très obscure : הַמִּתְהַפֶּכֶת לַהַט הַחֶרֶב. « Il ne s'agit pas d'une arme placée dans les mains de chacun des Kéroûbîm (chérubins). C'est un objet distinct, indépendant, unique, tandis que les Kéroûbîm sont plusieurs, c'est-à-dire deux, un de chaque côté de la porte. Pas plus qu'elle n'est tenue en main par les anges..., la *lahat ha'hereb* n'est mise en mouvement tournée par une action externe ; douée d'un mouvement propre, elle tourne sur elle-même : c'est ce qu'indique formellement l'emploi du participe de la voix réfléchie *hithpael*. J'ai traduit « la lame flamboyante du glaive qui tourne », pour ne pas m'écarter du sens admis en ce cas pour le mot *lahat* par toutes les versions, depuis celle des Septante. Mais ce sens traditionnel, bien que philologiquement très acceptable, n'est pas certain. Il demeure sans autre exemple, tandis que le mot *lahat* reparaît ailleurs dans le Pentateuque [2], et cette fois avec l'acceptation certaine de « prestige, enchantement, prodige magique », *lehâtîm* y étant synonime de *lâtim* [3]. On pour-

1. Le mot *cherub* est d'origine babylonienne. C'est le nom donné à un de ces monstres ailés, ayant un corps de taureau et une tête d'homme, et qui sont quelquefois placés dans les sculptures assyriennes de chaque côté de l'arbre de vie. On les trouve à l'entrée des palais babyloniens. On supposait qu'ils empêchaient les esprits mauvais d'y entrer. Le mot vient d'une racine dont le sens est « approcher », ou « être pur » ; peut-être originairement désigne-t-il quelqu'un qui est près de Dieu, Sayce, *lumière nouvelle*, p. 33. Nous en reparlerons à propos de l'arche et du temple.

2. Gen., III, 24.

3. Exod., VII, 11.

4. Cfr Exod., VII, 22 VIII, 3, 14.

rait donc traduire : « le prodige tournoyant du glaive courbe ». En effet, *'hereb* est probablement la *harpé*, le glaive recourbé en faucille que l'on appelait en égyptien *khopesch,* en assyrien *sapar* et *namzar* [1] ».

Article III

LE DÉLUGE

Section I

LE DÉLUGE AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

La question du déluge a été l'objet de beaucoup de tâtonnements et de discussions, depuis trente ans environ, parmi les géologues et les apologistes chrétiens. Buckland avait publié un grand travail sur le déluge, *Reliquiæ diluvianæ :* il attribuait au déluge de Noé toutes les traces éparses dans les terrains de la période quaternaire, et spécialement les traces qui se trouvent sur divers points de l'Europe ; il identifiait ainsi le déluge d'Europe avec le déluge d'Asie, et n'en admettait qu'un, à peu près universel. Depuis cette époque, son hypothèse, prise par le cardinal Wiseman comme base inébranlable dans sa conférence sur l'union de la théologie et de la géologie, a été combattue par les géologues avec un succès toujours croissant. Cette opinion n'a plus de valeur aujourd'hui chez les savants, car ils inclinent à distinguer plusieurs déluges, dont aucun n'aurait été universel. Buckland lui-même a abandonné son système [2].

Tous ces déluges sont-ils antérieurs à la création de

1. F. Lenormant, *les Origines de l'histoire*, t. I, p. 129. La tradition chaldéenne est d'accord avec la Bible, *Ibid.*, p. 136 et suiv.

2. Nous le trouvons, à regret, repris dans l'intéressant ouvrage de M. l'abbé Aubin, *Actualités*, Paris, 1879, 3e éd., in-12.

l'homme? C'est là une question fort obscure. Toujours est-il que le déluge de la Genèse est le dernier. Mais les grands déluges européens dont Cuvier avait spécialement étudié les vestiges, sont-ils antérieurs à la création de l'homme, ou bien doivent-ils se confondre avec le déluge asiatique? Ce point reste fort obscur[1].

C'est après ces déluges qu'on place une période appelée glaciaire, et qui a dû précéder la création de l'homme. Les vestiges de cette période ont été surtout observés par Agassiz et d'autres gélogues suisses. Dans cette période, le climat aurait subi des changements considérables. On trouve en effet, dans les couches correspondant à cette période, des fossiles d'animaux et de végétaux qui n'existent plus que sous la zone torride. L'Europe, qui jouissait alors d'un climat équatorial, aurait été couverte d'une masse énorme de glaces; ou bien la mer glaciale, jetée hors de son lit par le soulèvement des montagnes de la Suède et de la Norvège, aurait inondé l'Europe: ce que montrent assez bien ces immenses blocs erratiques qui semblent provenir de cette cause, et qu'on trouve surtout en Angleterre, en Allemagne et en Russie.

Mais, outre ce déluge, il y en aurait eu un autre, déterminé par le soulèvement des Alpes. Ces deux déluges, quelle que soit du reste leur cause, ont-ils coïncidé avec le déluge asiatique? Il est assez difficile de le soutenir. Ont-ils eu lieu entre la création de l'homme et le déluge de Moïse?

Ce qui embarrasse le plus, c'est de savoir quant a commencé et a fini la période glaciaire. Cette question est à peu près insoluble. Sur tous ces points, le rôle des apologistes et des commentateurs chrétiens est de se tenir dans

1. M. Figuier affirme que les déluges d'Europe sont antérieurs à la création de l'homme, et ont précédé le déluge asiatique (*La Terre avant le déluge*).

la plus grande réserve, et de suivre avec attention les progrès de la science, de manière à montrer que les faits qu'elle constate ne contredisent pas le texte sacré. Pour cela, il est essentiel de discerner sagement les faits acquis à la science d'avec les hypothèses, qui n'obtiennent du crédit pendant quelques années que pour se voir plus tard impitoyablement rejetées. Le malheur d'un trop grand nombre d'apologistes, est de rester en dehors du mouvement scientifique, de s'appuyer sur des autorités que la science plus récente a déconsidérées, et de répéter une ou deux phrases de Cuvier, de Buckland, de Guénée, dont les livres firent assurément beaucoup pour la bonne cause, quand ils parurent, mais qui ne sont plus d'accord avec les faits de la science et les opinions des savants [1].

Section II

DE L'UNIVERSALITÉ DU DÉLUGE.

I. — Ce qui est incontestable, c'est que le déluge s'est

1. Ainsi, dans un grand nombre de journaux, de revues et de publications faites dans un esprit respectueux et même chrétien, on trouve des affirmations qui reposent encore sur le nom de Cuvier, et s'adressent à ses livres pour y trouver des arguments. Par exemple, on n'omet pas cette phrase de Cuvier : « Je pense, avec MM. Deluc et Dolomieu, que, s'il y a quelque chose de constaté en géologie, c'est que la surface de notre globe a été victime d'une grande et subite révolution dont la date ne peut remonter beaucoup au delà de cinq ou six mille ans » (*Discours sur les révolutions du globe*, 6e éd., p. 290). Pourtant cette phrase ne représente que l'opinion de Cuvier à l'époque où il écrivait (1821 à 1824), époque déjà ancienne et depuis laquelle la science a nécessairement fait des progrès. Ceux qui, avec Keil, la citent aujourd'hui, pensent que Cuvier admettait tout ce que dit la Genèse sur le déluge; ce qui n'est rien moins que fondé: car il suppose que tous les individus du genre humain n'ont pas été engloutis dans la catastrophe, et que, sur divers points du globe, il y a eu des hommes qui ont échappé au cataclysme. Ainsi, des trois

étendu à toutes les contrées habitées par l'homme, et que ceux qui se sont sauvés, se sont sauvés dans l'arche[1].

Il est probable que ce déluge s'est étendu aux contrées que couvrent maintenant la mer Méditerranée, la mer Rouge, le golfe Persique, la mer Caspienne et la mer Noire. Du reste, le texte ne prouve pas du tout que le déluge se soit étendu à toute la terre, mais seulement qu'il a détruit tous les hommes, ceux que Dieu voulait sauver exceptés.

Mais, disent les défenseurs de l'universalité du déluge, le texte indique bien que le fléau a ravagé toute la terre. *Factum est diluvium quadraginta diebus super terram.... opertique sunt omnes mentes excelsi sub universo*

grandes races caucasique, mongole et noire, qui existent aujourd'hui, la première a pu se sauver dans l'arche de Noé; mais la seconde a échappé à la catastrophe en se sauvant sur les montagnes du centre de l'Asie, et la troisième a pu se refugier sur les sommets de l'Atlas. On a donc tort de le compter comme un défenseur complet de la Genèse. Je veux bien qu'il en admit le caractère divin et inspiré ; mais, s'il l'a fait, ce n'a été qu'en ce qui concerne le dogme et la morale ; pour l'histoire, il a supposé l'absence d'inspiration et la possibilité de l'erreur. Quoiqu'il ait combattu *Geoffroy Saint-Hilaire*, athée et par suite plus hétérodoxe que lui, il ne faut pas surfaire sa réputation. C'était un rationaliste protestant.

1. Récemment, M. l'abbé Motais (*le Déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885, in-8°) a soutenu que tous les hommes n'avaient pas été engloutis par le déluge noachique. Cette thèse, soutenue par quelques anciens écrivains ecclésiastiques, appelés hérétiques par Bède (*in Genes.* VIII; *Patrol.*, t. XCI, c.XXCCVI), a été acceptée par M. J. d'Estienne (*Revue des questions scientifiques*, octobre 1885). Elle avait déjà été défendue par MM. Schœbel (*de l'Universalité du déluge,* Paris, 1856, in-8°), *Annales de philosophie chrétienne*, déc. 1876, p. 422. qui prétend que les nègres descendent de Caïn et n'ont pas été détruits par le déluge (ce qui, d'après M. F. Lenormant, expliquerait pourquoi il n'y a pas de tradition concernant le déluge dans la race noire) ; d'Omalius d'Halloy (*Discours prononcé à la classe des sciences de l'Académie de Belgique*, 1856) ; F. Lenormant (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1869, in-12, t. I, p. 75) ; Scholz, professeur de théologie catholique à Wurtzbourg (*die Keil-schrift Urkunden und die Genesis*, 1877, p. 71). Les preuves apportées à l'appui de cette hypothèse ne nous

cælo[1] ». Cette objection n'a pas une bien grande valeur : car le mot *terra*, dans la Genèse, ne veut pas dire toujours le globe terrestre, mais seulement un pays, une région plus ou moins étendue de la terre [2].

Quand une dispute s'élève entre Abraham et Lot, à propos de leurs troupeaux, qui étaient immenses, le texte porte: *Nen poterat eos capere terra, ut habitarent simul*[3]. Il ne peut évidemment être ici question que du pays habité par les deux patriarches. Or le mot hébreu אֶרֶץ est le même ici que dans le récit du déluge. Plus loin [4], dans la description d'une famine, on lit : *Crescebat autem quotidie fames in omni terra ;* ce qui ne désigne que l'Égypte, la Syrie, la Palestine et les pays circonvoisins [5].

Un des arguments familiers à ceux qui soutiennent l'interprétation littérale des textes relatifs au déluge, ou des passages analogues, est de s'appuyer sur le sentiment unanime des Pères. Nous leur répondrons qu'un très petit

paraissent pas démonstratives. V. le P. Brucker, *de l'Universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, in-8°. Un autre jésuite, le P. Bellynck, dit cependant : « M. d'Omalius croit que le livre de Moïse, après avoir tracé le récit de la création, prend ensuite un caractère spécial, qui est de faire l'histoire du peuple que Dieu s'était choisi ; de sorte que le déluge dont il est fait mention dans la Genèse, pourrait n'avoir atteint que les peuples connus des Hébreux. Pour ce qui est des expressions bibliques qui indiquent une universalité, il pense qu'on peut n'y voir que quelque chose d'étendu, et il cite des exemples de locutions analogues. Notre intention n'est pas de prendre la défense de cette hypothèse, qui ne nous semble pas nécessaire dans l'état actuel de la science ; mais nous ne voudrions pas non plus censurer ceux qui croient qu'un jour peut-être elle pourrait prévaloir ». *Anthropologie*, dans les *Études religieuses*, avril 1868, p. 578.

1. Gen., VII, 17-19.

2. Tel est aussi parfois le sens de אֶרֶץ : *Deut.*, XIX, 2, 10 ; XXVIII, 12. Gen., XIII, 6, etc.

3. Gen., XIII, 6.

4. *Ibid.*, XLI, 56.

5. Cfr encore Gen., XLIII, 1 ; XLVII, 13. Exod., I, 7 ; XXXIII, 16. Act., II, 5.

nombre de Pères ont examiné le sens de ces passages, et que ceux qui l'ont fait ne se sont pas accordés, parce que l'Église n'avait rien décidé. De plus, ces Pères ne parlent de cette question qu'en passant et d'une façon oratoire : ils n'ont pas composé de traités spéciaux sur ces questions, et n'en ont fait mention que dans des sermons ou des discours aux fidèles. Pourtant S. Augustin a fait un traité spécial *de Mirabilibus sanctæ Scripturæ;* mais il ne consacre que quelques lignes au déluge [1], et ne traite la question de l'universalité que fort incidemment. Du reste, ces questions n'étant l'objet d'aucune attaque de la part des adversaires de l'Église, il n'était pas encore nécessaire de les établir dans leur véritable sens. Tant que la géologie n'a pas soulevé de difficultés, à quoi bon et comment résoudre des difficultés que l'on ne connaissait pas ?

Mais pourtant, bien avant que la science eût présenté ses objections, quelques savants, très justement admirés pour leur prudence et leur connaissance de l'Écriture et des Pères, ont cru qu'il pouvait bien se faire que les expressions de la Genèse ne dussent pas être prises au pied de la lettre. Ainsi le célèbre théologien et commentateur de la Bible, le cardinal *Cajetan*, dans son commentaire sur la Genèse, excepte de l'inondation quelques sommets des plus hautes montagnes, et, à l'appui de cette interprétation, il dit qu'au sentiment des interprètes, la montagne où était situé le paradis terrestre ne fut pas submergée.

Bien avant Cajetan, S. Jérôme avait remarqué que l'usage de l'Écriture est d'employer, pour désigner la partie d'une chose, des expressions qui, prises au pied de la lettre, ne conviennent qu'au tout : « Scripturæ mos est ita loqui de parte quantum de toto [2] ».

1. Liv. I, ch., IV, V, VI.
2. *Ep. ad Paulin* CXLIX. Du texte, « creavit omnia simul », il tirait la conclusion que tout a été créé en un seul jour.

Dans le chapitre de la Genèse qui rapporte le déluge, il y a d'autres passages qui, de l'aveu de tous les interprètes, ne doivent pas être entendus dans le sens littéral.

Ainsi, quand le texte sacré représente Dieu, dans un état d'émotion, de tristesse, de repentir, qui ne convient pas à sa nature, on ne doit entendre ces passages que dans un sens métaphorique, qui ne peut s'appliquer à Dieu.

II. — La question de l'universalité du déluge ne paraît avoir été examinée d'une manière un peu sérieuse qu'à une époque tout à fait moderne, en 1685, quand la Congrégation de l'Index examina les ouvrages de *Vossius* relatifs au déluge. Mabillon le défendit avec érudition, en invoquant les textes de l'Écriture, les Pères et les conciles. V. *Votum D. Io. Mabillon de quibusdam Isaaci Vossii opusculis,* dans les *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de Thierry Ruinart*, tome second (Paris, MDCCXXIV). Ses biographes et d'autres bénédictins, dom Massuet, dom Clémencet, dom Ruinart, qui a écrit sa vie, disent que son plaidoyer fut couronné de succès, et que Mabillon passa aux yeux de la Congrégation pour un homme de grande science. Au contraire, le P. *Tournemine*, dans le *Journal de Trévoux,* prétend que les livres de Vossius : *de Vera Mundi ætate* et *de Oraculis sibyllinis*, furent condamnés. Le P. Tournemine a raison contre dom Ruinart et les autres bénédictins, qui auraient dû, semble-t-il, être mieux au courant de l'affaire que le jésuite. Les deux livres de Vossius sont en effet à l'index. Mais cette condamnation a pu porter sur d'autres points. Ce qui est certain, c'est que depuis ce temps on a soutenu l'universalité relative du déluge, sans que personne ait été inquiété de quelque façon que ce soit [1].

M. *Glaire*, sans oser se prononcer, s'attache à prouver

1. V. M. Maupied, art. *Déluge,* dans l'*Encyclopédie catholique*; le P. Brucker, *op. cit.*, etc.

que l'opinion qui restreint le déluge aux contrées habitées par l'homme est soutenable, soit au point de vue du texte sacré, soit au point de vue de la Tradition [1]. Le P. Piaucani [2] et M. Reusch [3] partagent le même sentiment. Rien n'oblige donc à croire que le déluge se soit étendu au delà des contrées habitées par l'homme [4].

III. — Si l'on examine en effet les motifs et le but de la Providence dans le déluge, on reconnaîtra que ce but et ces motifs n'exigeaient pas que ce déluge s'étendît au delà des contrées habitées par l'homme [5]. Quelle était l'étendue

1. *Livres saints vengés*, t. I, pp. 227, 276.

2. *Cosmogonia naturale*, dans la *Civiltà catholica,* sept. et oct. 1862.

3. *La Bible et la Nature*, pp. 363 et suiv.

4. Il y a même un endroit de l'Écriture où cette opinion semble soutenue. Au chap. IXe, Dieu fait une alliance avec Noé qui est sorti de l'arche, et voici ses paroles : « Ecce ego statuam pactum meum vobiscum, et cum semine vestro post vos ; et ad omnem animam viventem quæ est vobiscum, tam in volucribus quam in jumentis et pecudibus terræ cunctis quæ egressa sunt dearca, *et universis bestiis terræ* » (v. 9, 10).

5. Nous ne croyons pas utile de discuter la capacité de l'arche. Du moment que le déluge a admis comme restreint, on peut négliger cette question. Néanmoins, pour les partisans d'un déluge s'étendant à toute la terre, nous citerons le passage suivant de Reusch : « Pour toutes ces difficultés, qu'on pourrait ici soulever, un savant architecte de Berlin, Johann Esaïas Silberschlag, les a rendues presque impossibles d'avance dans la seconde partie de sa *Géogonie* (1780). Il a tracé de l'arche un plan complet, qui atteint jusqu'aux plus petits détails, et dans lequel toutes les dispositions nécessaires ont été prévues. Il y trouve une place pour toutes les espèces animales du système de Linné, les espèces aquatiques exceptées. Les plus grands animaux sont placés à l'étage inférieur avec les provisions qui leur sont nécessaires, afin qu'on n'eût pas besoin de les leur apporter d'un autre endroit, afin aussi que cette cale inférieure fût assez lestée pour garantir le plus possible l'arche contre le roulis, et surtout pour l'empêcher de verser. Les animaux plus petits habitent à côté de l'homme, à l'étage du milieu, et les oiseaux se trouvent à l'étage supérieur. D'ailleurs, Silberschlag a disposé les choses de manière que, comme il le dit, les animaux qui ne peuvent se souffrir ne fussent point dans le même endroit, afin d'éviter, dans l'arche, les combats

du genre humain à l'époque du déluge ? Tout porte à croire qu'elle n'était pas fort considérable, si le monde n'avait pas plus de 1600 ans quand vint le déluge. Dix patriarches seulement avaient rempli ce laps de temps, et M. Flourens a prouvé que l'âge de fécondité était pour eux en proportion de leur vie, et que l'âge moyen était cent trente ans. Cela fait voir qu'on ne doit pas attribuer au genre humain des proportions trop grandes. En supposant même qu'il eût compté de 20 à 30 millions d'individus, ce qui est assurément le *nec plus ultra*, il n'aurait pas fallu pour leur suffire un espace plus étendu que l'Asie Mineure et ces pays qu'on croit avoir été submergés par le déluge asiatique et dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, en restant attaché au texte, on peut supposer très vraisemblablement que le déluge ne s'est guère étendu au delà de l'Asie Mineure et des contrées adjacentes.

et d'autres épouvantables désordres. « Je voulais d'abord, » dit-il encore, mettre auprès de Noé les animaux domestiques ; mais le cri insupportable de l'âne, le grognement du cochon, le mugissement des vaches et des bœufs, le piétinement nocturne du cheval, tout cela m'a semblé une raison suffisante et convenable pour ne pas les faire habiter si près de la résidence du monarque de toute la terre. C'est pourquoi je leur ai assigné des quartiers relégués à l'étage inférieur, et n'ai mis dans le voisinage de l'homme que les animaux qui servent à son amusement, ou qui ne l'importunent point. » Dans ce plan de l'arche, toute cette disposition est indiquée jusque dans les moindres détails, par numéros correspondant à une énumération des diverses espèces d'animaux. Siberschlag a porté la précaution jusqu'à partager convenablement entre les huit personnes qui étaient dans l'arche le service que réclamaient la nourriture et l'entretien des animaux. Je n'ignore pas qu'on peut élever contre ce plan bien des difficultés ; mais je crois qu'en l'examinant avec impartialité, sans se laisser prévenir contre lui par l'exposition quelquefois plus que naïve, on y verra au moins que l'impossibilité de l'installation d'un nombre considérable d'animaux dans l'arche est loin d'être démontrée (*La Bible et la Nature*, p. 409). On peut encore consulter les dissertations de Le Pelletier, Rouen, 1700, in-12 ; de l'amiral Thénard, etc.

SECTION III

Traditions relatives au déluge.

Il faut en outre constater quc les traditions historiques de tous les peuples confirment de la manière la plus éclatante et la plus décisive l'histoire du déluge racontée dans la Genèse.

Non seulement tous les peuples les plus anciens, Chaldéens, Perses, Indiens, Grecs, mais encore les peuples mêmes de l'Amérique ont conservé des traditions extrêmement détaillées sur le fait du déluge et les circonstances qui ont entouré ce fait [1]. On a beaucoup chicané sur ces traditions ; mais quand on les examine sérieusement, on reconnaît qu'elles ne sont pas relatives à de petits déluges locaux, mais à un seul grand qui a renouvelé le genre humain, et dont la Genèse nous a conservé les circonstances les plus caractéristiques. Ces traditions, qu'on a recueillies dans de nombreux ouvrages, sont tellement précises, et contiennent des détails si frappants, que nous pouvons en tirer non seulement une confirmation de l'histoire du déluge, mais aussi une preuve de l'unité de la race humaine. Il y a bien il est vrai, des peuples chez lesquels on n'a découvert aucune tradition du déluge; mais cela vient de ce que ces peuples n'ont aucun souvenir historique. Chez tous ceux qui en ont, même confus, on trouve des traces de l'histoire du déluge, et l'on ne peut tirer aucune conclusion de son absence chez ceux qui n'ont pas de traditions [2].

La plus remarquable des traditions parallèles est celle

1. V. M. Vigouroux, *la Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 217 et suiv.

2. Il faut remarquer que seule la Bible attribue au déluge une cause morale. Sayce, *la Lumière nouvelle*, p. 34.

des Chaldéens. Nous la reproduisons ici, pour faire sentir au lecteur la différence qui existe entre un livre inspiré de Dieu et le résultat de l'imagination humaine, fécondée seulement par des souvenirs plus ou moins obscurcis [1].

Colonne I (2). — Sisuthros parle à lui, à Gisdhubar. Laisse-moi te révéler, Gisdhubar, l'histoire de ma conservation, et l'oracle des dieux laisse-moi te le dire. La ville de Surippak, la ville qui, comme tu sais, est bâtie sur l'Euphrate, cette ville était déjà ancienne quand les dieux qui étaient en elle mirent leur cœur à amener un déluge, même les grands dieux, aussi nombreux qu'ils sont, leur père Anu, leur roi le guerrier Bel, leur porte-trône Adar, leur prince En-nugi. Éa, le seigneur de sagesse, siégea tout le temps avec eux, et répéta leur décret : « Pour leur bateau ? comme un bateau, comme un bateau, une carène, une carène ! Fais attention à leur bateau, et observe leur carène, ô homme de Surippak, fils de Ubara-Tutu, creuse la maison, bâtis le navire, sauve tout ce que tu peux du germe de vie. (Les dieux) détruiront la semence de vie ; mais, toi vis, et ordonne à la semence de vie de

1. L'histoire du déluge fait le sujet de plus d'un poème chez les Accadiens. Deux de ces récits ont été amalgamés par l'auteur d'un grand poème épique en douze livres, où sont décrites les aventures d'un héros solaire, dont le nom ne peut pas encore se lire avec certitude, mais qu'on peut provisoirement prononcer Gisdhubar. Cette compilation est introduite sous forme d'épisode dans le onzième livre. Tout le poème est basé sur un principe astronomique, de façon que chaque livre correspond à un des signes du Zodiaque : par conséquent le onzième livre répond au Verseau. Sisuthros, qui a été enlevé sans mourir, comme l'Énoch de la Bible est supposé raconter lui-même l'histoire à Gisdhubar. Gisdhubar, pour trouver la santé, a voyagé sur les rives de la rivière de mort, à l'embouchure de l'Euphrate ; et là, tout en étant loin de l'autre monde, il voit Sisuthros et lui parle. Des fragments de plusieurs éditions de ce poème ont été trouvés non seulement dans les ruines de Ninive, mais aussi en Babylonie. Sayce, *la Lumière nouvelle*, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 36. Nous renvoyons à ce livre pour les notes explicatives. Cfr aussi M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I, p. 229 et suiv.

toute sorte de monter dans le milieu du vaisseau. Le vaisseau que tu bâtiras..... coudées sera sa longueur en mesure.... coudées le contenu de sa largeur et de sa hauteur (Sur) l'abîme couvre-le ». Je compris et parlai à Éa, mon seigneur : « La construction du navire que tu as commandé ainsi, si elle est faite par moi, les enfants du peuple et les vieillards (également se moqueront de moi) ». Éa ouvrit sa bouche et dit ; il parla à moi, son serviteur : « (S'ils se moquent de toi) tu leur diras :(Chacun) qui s'est tourné contre moi et (qui ne croit pas à l'oracle qui) m'a été donné... je le jugerai en haut et en bas. (Mais quant à toi) ferme (non) la porte (jusqu'à ce que) le temps vienne où j'enverrai la parole. (Alors) entre la porte du vaisseau, apporte au milieu de lui ton grain, ta propriété et tes biens, ta (famille), tes serviteurs, tes concubines, et les fils du peuple. Le bétail du camp, les bêtes sauvages du champ, autant que j'en voudrai conserver, je te les enverrai, et ils garderont ta porte ». Sisuthros ouvrit la bouche et parla ; il dit à Éa, son seigneur : « (O mon seigneur), personne encore n'a bâti un navire (de cette manière) sur terre pour contenir les bêtes (du champ). (Le plan ?) montre-moi, et le vaisseau (je bâtirai). Sur terre le vaisseau (je bâtirai comme tu m'as commandé)..... »

Colonne II. — Au cinquième jour (après qu'il fut commencé) dans son circuit (?) quatorze mesures sa carène (mesurait) ; quatorze mesures mesurait (le toit) au-dessus de lui. Je fis de lui une maison pour habiter (?)... Je l'enfermai. Je la pressai solidement six fois, je divisai (ses passages) sept fois, je divisai son intérieur (sept) fois. Les trous des eaux dans son intérieur j'interceptai. Je vis les fissures, et ce qui manquait j'ajoutai. Trois sares de bitume je versai sur l'extérieur. Trois sares de bitume je versai sur l'intérieur. Trois sares d'homme, portant des corbeilles, qui portaient sur leurs têtes la nourriture, je pourvus, même un sare de nourriture pour le peuple à manger, pendant que deux sares de nourriture les bateliors partageaient. Pour (les dieux) je fis sacrifier des bœufs ; j'(établis des offrandes) chaque jour. Dans (le navire) bière, nourriture et vin (je réunis) comme les eaux d'une rivière, et (je les entassai) comme la poussière (?) de la terre, et (dans le navire) la nourriture avec ma main je plaçai. (Avec le secours) de Samas, l'achèvement du navire fut fini ; toutes les parties) du vaisseau furent faites solides, et je fis placer le gréement en haut et en

bas. (Alors de ma maison) vinrent deux tiers ; tout ce que j'avais, je le rassemblai ; tout ce que j'avais d'argent, je le rassemblai ; tout ce que j'avais d'or, je le rassemblai ; tout ce que j'avais de semence de vie, je le rassemblai. Je fis monter le tout dans le navire : tous mes esclaves et concubines, le bétail du champ, les bêtes du champ, les fils du peuple, tous ceux-là, je les fis monter. Samas fixa la saison, et il parla, disant : « Dans la nuit je ferai pleuvoir au ciel la destruction. Entre dans le milieu du vaisseau et ferme la porte. » La saison fit son tour ; il parla, disant : « Dans la nuit je ferai pleuvoir au ciel la destruction ». De ce jour j'atteignis le soir, le jour que j'attendais avec crainte. J'entrai dans le milieu du vaisseau, et fermai la porte, afin de pouvoir fermer le vaisseau. A Buzur Sadi-rabi, le batelier, je donnai le palais avec tous ses biens. Alors se leva Mu-seri-ina-namari de l'horizon du ciel (comme) un nuage noir. Rimmon au milieu de lui tonna, et Nebo et le Vent-Dieu viennent en avant : les porteurs du trône viennent sur la montagne et la plaine ; Nergale le puissant éloigne les mauvais ; Adar va détruisant tout devant lui. Les esprits de la terre transportèrent le déluge ; dans leur nature terrible ils ravagent la terre ; le déluge de Rimmon atteint au ciel ; tout ce qui était en lumière en (ténèbres) fut tourné.

Colonne III. — (La surface) de la terre comme (feu ?) ils dévastèrent ; (ils détruisirent toute) vie de la face de la terre ; pour combattre contre les hommes ils amenèrent (les eaux). Le frère ne vit plus son frère ; les hommes ne se connurent plus l'un l'autre. Au ciel les dieux craignirent le déluge : ils montèrent au ciel d'Anu. Les dieux, comme un chien dans sa niche, se couchèrent en un monceau. Istar crie comme une mère, la grande déesse prononce son discours : « Tout est tourné en boue, et le mal j'ai prophétisé en présence des dieux, suivant que j'ai prophétisé le mal en présence des dieux, car la destruction de mon peuple j'ai prophétisé (elle) contre eux ; et quoique moi leur mère j'aie oublié mon peuple, comme le frai des poissons ils rempliront la mer ». Alors les dieux pleurèrent avec elle à cause des esprits de la terre ; les dieux sur un trône étaient assis en pleurant; leurs lèvres étaient fermées à cause du mal venant. Six jours et nuits, le vent, le déluge, la tempête, furent écrasants. Le septième jour, quand il approcha, le déluge, qui avait combattu contre (les hommes)

comme une armée terrible, s'apaisa. La mer commença à sécher. et le vent et le déluge finirent. J'observai la mer faisant du bruit, et toute l'humanité était tournée en boue; comme des roseaux les cadavres flottaient. J'ouvris la fenêtre, et la lumière frappa sur ma face; je m'inclinai et je m'assis; je pleurai, sur ma face coulèrent mes pleurs. J'observai les régions au bord de la mer : un district s'élevait à douze mesures de hauteur. Vers la terre de Nizir le navire se dirigea ; dans la montagne de Nizir le navire s'arrêta, et il ne fut pas capable de passer par-dessus. Le premier jour, le second jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau. Le troisième jour, le quatrième jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau. Le cinquième jour, le sixième jour, la montagne de Nizir arrêta le vaisseau. Le septième jour quand il approcha, j'envoyai une colombe, et elle quitta. La colombe alla et tourna, et ne trouva pas de place où se reposer, et elle revint. Alors j'envoyai une hirondelle, et elle quitta. L'hirondelle alla et tourna, et ne trouva pas de place où se reposer, et elle revint. J'envoyai un corbeau, et il quitta. Le corbeau alla et vit la charogne sur l'eau, et il mangea, il fut dans l'abondance, il erra au loin ; il ne revint pas. J'envoyai (les animaux) dehors aux quatre vents, je sacrifiai un sacrifice. Je bâtis un autel sur le sommet de la montagne. Je mis des vases (chacun contenant le tiers d'un épha) par sept; au-dessous d'eux je répandis des roseaux, du bois de pin et des épices. Les dieux sentirent l'odeur, les dieux sentirent la bonne saveur ; les dieux se rassemblèrent comme mouches sur les sacrifices. Là-dessus la grande déesse à son approche éclaire l'arc-en-ciel qu'Anu a créé suivant la gloire. Le brillant cristal de ces dieux devant moi puissé-je ne pas l'oublier !

COLONNE IV. — Ces jours j'y ai pensé et jamais je ne les oublierai. Puissent les dieux venir à mon autel ! mais que Bel ne vienne pas à mon autel, puisqu'il n'est pas venu en aide, mais a fait le déluge, et a assigné mon peuple à l'abîme. Quand aussi Bel à son approche vit le vaisseau, Bel s'arrêta ; il fut rempli de colère contre les dieux et les esprits du ciel : « Qu'aucun ne sorte en vie ! que nul homme ne vive dans l'abîme ! » Adar ouvrit la bouche et parla, il dit au guerrier Bel : « Qui, si ce n'est Éa, peut former un dessein ? Oui, Éa sait, et il communique toutes choses ». Éa ouvrit la bouche et parla, il dit au guerrier Bel : « Toi, ô guerrier prince des dieux, pourquoi,

pourquoi n'es-tu pas venu en aide, mais tu as fait un déluge? Que le faiseur de péché porte son péché, que le faiseur d'iniquité porte son iniquité. Puisse le prince juste n'être pas détruit! puisse le fidèle n'être pas (détruit)! Au lieu d'amener un déluge, que les lions se multiplient, et que les hommes diminuent ; au lieu d'amener un déluge, que les hyènes augmentent, et que les hommes diminuent ; au lieu d'amener un déluge, qu'une famine arrive, afin que les hommes soient (détruits) ; au lieu d'amener un déluge, que la peste augmente, afin que les hommes soient (anéantis). Je n'ai pas révélé la décision des grands dieux. A Sisuthros seul un rêve j'ai envoyé, et il a écouté la détermination des dieux ». Quand Bel eut encore pris conseil de lui-même, il monta dans le milieu du vaisseau. Il prit ma main et me fit monter, oui, il me fit monter ; il unit ma femme à mon côté, il se tourna lui-même vers nous et se joignit à nous en assemblée ; il nous bénit (ainsi) : « Jusqu'ici Sisuthros a été un homme mortel, mais maintenant Sisuthros et sa femme sont unis ensemble pour être élevés à être comme les dieux ; oui, Sisuthros habitera au loin à l'embouchure des fleuves ». Ils me prirent, et au loin, à l'embouchure des fleuves ils me firent habiter.

Section IV

FAITS SE RAPPORTANT AU DÉLUGE

I. — Les Sacrifices.

La première chose faite par Noé après le déluge fut l'érection d'un autel[1] pour y offrir au Seigneur des holocaustes. Cet autel[2] est le premier que mentionne l'histoire. Les fils d'Adam n'en avaient pas bâti pour leurs offrandes, parce que Dieu avait alors sa résidence sur la terre dans le paradis. Mais, au moment du déluge, la résidence de Dieu était le ciel, d'où il se révèle de nouveau à

1. Gen., VIII, 20.
2. מִזְבֵּחַ, de זָבַח, comme θυσιαστήριον, de θύειν.

l'homme. C'est là désormais que la piété doit se tourner et diriger ses prières et ses offrandes. On érigea pour cela des élévations artificielles ou *bamoth*. De là les sacrifices reçurent aussi leur nom de *holoth* [1], non pas tant parce que les victimes étaient élevées sur l'autel, que parce qu'elles s'élevaient de l'autel aux cieux [2].

II. — L'Arc-en-ciel.

Comme gage de sa promesse de ne plus envoyer de déluge pour perdre l'humanité, Dieu fait paraître l'arc-en-ciel [3]. « Dieu en choisit les couleurs si douces et si agréablement diversifiées sur un nuage rempli d'une bénigne rosée, plutôt que d'une pluie incommode, pour être un témoignage éternel que les pluies qu'il enverrait dorénavant ne feraient jamais d'inondation universelle [4] ».

On a trouvé étrange cette apparition de l'arc-en-ciel comme phénomène nouveau après le déluge. Il est évident que Dieu pouvait attribuer une signification spirituelle à un phénomène naturel et connu [5]. Mais on peut, même scientifiquement, résoudre cette apparente difficulté : la science nous apprend que l'arc-en-ciel est produit par la réfraction du soleil sur les gouttes de pluie. « Or Moïse déclare formellement qu'à une époque même où la végétation était très abondante, il n'avait pas encore plu sur la terre, mais que la terre était arrosée par des vapeurs qui sortaient du sol encore chaud, se condensaient dans l'air et retombaient sous forme de rosée abondante. On peut admettre, en outre, que cette absence de pluie se soit continuée jusqu'au déluge; et que c'est même cette atmosphère chaude et assez chargée

1. עֹלֹת, de עוֹלָה, « montée ».
2. Cfr Jug., XII, 20 ; Jérém., XLVIII, 45 ; Am., IV, 10.
3. Gen., IX, 13.
4. Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, part. II, ch. I.
5. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, t. I, p. 176.

d'acide carbonique pour avoir fait naître les terrains houillers, qui, en abandonnant l'immense quantité de vapeurs d'eau qu'elle contenait, a amené l'inondation mystérieuse du déluge de Noé. Dans ces conditions si simples, si naturelles, l'arc-en-ciel était réellement pour Noé un phénomène nouveau [1] ».

III. — La Permission de manger la chair des animaux.

Dieu permet à l'homme de se nourrir, en outre des végétaux, de la chair de tous les êtres vivants [2]. Il ne faut pas conclure de ce texte que l'homme ait alors, pour la première fois, employé une nourriture animale, mais que Dieu autorise ce qui s'était peut-être fait déjà, contrairement à sa volonté. L'usage du sang est seulement interdit, sans doute pour mettre un frein à la férocité et à la cruauté. En outre cette prescription rappelle à l'homme sa dignité en assimilant l'action par laquelle il se sert d'une nourriture animale pour l'entretien de sa vie aux sacrifices offerts à Dieu.

IV. — La Bénédiction de Noé.

Noé est le premier médiateur de l'histoire de la rédemption. En bénissant Sem [3], et en prédisant que les fils de Japheth habiteront dans ses tentes, il annonce la conversion future du monde par l'intermédiaire des apôtres, messagers du Messie, son descendant.

1. Moigno, *les Livres saints et la Science*, p. 63.
2. Gen., IX, 3, 4.
3. *Ibid.*, 26, 27.

Article IV

LE CHAPITRE X DE LA GENÈSE [1]

La confusion des langues fut suivie de la dispersion de l'humanité. La terre fut de nouveau peuplée par les descendants des trois fils de Noé : Sem, Cham et Japheth [2].

Sem est l'assyrien *Samu*, « couleur d'olive » ; Cham est *Khammu*, « noir brûlé », et Japhet, est *Jppat*, «la race blanche ». Les tribus et les races qui tirent leur origine de cespersonnages,sont énumérées dansle dixième chapitre de la Genèse. Cependant la disposition de ce chapitre est géographique, non ethnologique : les peuples qui y sont nommés, sont groupés ensemble selon leur position géographique, et non suivant leur parenté de sang ou de langue. De là vient que les Élamites non Sémites sont classés avec les Assyriens Sémites, et que les Phéniciens de Chanaan, qui parlent la même langue que les Hébreux, et qui à l'origine viennent des mêmes ancêtres, sont associés avec les Égyptiens. Une fois ce fait reconnu, il n'y a pas la moindre difficulté à montrer que les affirmations de ce chapitre sont complétement d'accord avec les conclusions des recherches modernes.

Les inscriptions assyriennes ont jeté un grand flot de lumière sur les noms contenus dans cette liste. Gomer, le fils de Japheth, représente les Gimirraî des inscriptions, les Cimmériens des écrivains classiques. Serrés par les Scythes des steppes de Russie, ils menacèrent d'envahir

1. Nous empruntons ce paragraphe à notre traduction de Sayce, *la Lumière nouvelle*, pp. 50 et suiv. On peut consulter encore, outre les ouvrages cités en texte, Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I, p. 255 ; Trochon, *Introduction générale*, t. II.

2. Il faut lire à ce sujet F. Lenormant, *le Père de la nouvelle humanité et ses Fils*, dans *les Origines de l'histoire*, t. II, p. 156 et suiv.

l'empire assyrien sous un chef nommé Teispes ; mais ils furent défaits par Ésar-Haddon en 670 avant J.-C., dans une grande bataille sur la frontière nord-est des possessions de ce roi, et chassés à l'ouest, en Asie Mineure. Ils saccagèrent alors la ville grecque de Sinope, et se répandirent comme des sauterelles sur les plaines fertiles de la Lydie. Parmi les présents envoyés à Ninive par le roi de Lydie, Gugu ou Gygès, — nom dans lequel on peut voir le Gog d'Ézéchiel [1], — étaient deux chefs cimmériens que ce roi avait captivés de sa propre main. Gygès fut tué plus tard dans une bataille contre les barbares. Il fallut plusieurs années avant de les exterminer entièrement.

Madai sont les Mèdes. Ce titre est donné par les Assyriens aux nombreuses tribus qui résident à l'est du Kurdistan. Ils sont pour la première fois mentionnés dans les inscriptions vers 820 avant J-C. Ils furent soumis en partie par Tiglath-Pileser II et ses successeurs. A cette époque ils vivaient en communautés indépendantes, gouvernées chacune par son « chef de cité ». L'empire mède, qui s'éleva sur les ruines de Ninive, fut en réalité la création des rois d'Ecbatane, la moderne Hamadan. La population de ce district était connue des Babyloniens comme *manda* ou « barbares ». Par suite d'une confusion de ce mot avec *Mada* ou « Mèdes », les historiens ont été amenés à supposer que l'empire d'Ecbatane était mède.

Javan est le mot grec « Jonieu ». Dans l'Ancien Testament, il est généralement appliqué [2] à l'île de Chypre, qui est appelée l'île de Gavnan, ou des Ioniens, dans les monuments assyriens. Un nom plus spécifique en hébreu est celui de Kittim, dérivé du nom de la colonie phénicienne de Kition, représentée maintenant par Larnaka.

1. Ézéch. XXXVIII, XXXIX.
2. Gen. X, 2; Is., LXVI, 19 ; Ézéch., XXVII, 13; Zach., IX, 13.

Chypre fut visitée par les Babyloniens dès une période très reculée, puisque Sargon Ier d'Accad, qui, suivant Nabonide (550 av. J.-C.), vivait 3200 ans avant le temps où il écrivait, s'était amené jusque sur ses côtes. Quant à Tubal et Meschech, ils sont aussi fréquemment associés dans les inscriptions assyriennes que dans la Bible. Les Tubal ou Tibaréniens étaient répandus, au temps de l'Ancien Testament, sur la partie sud-est de la Cappadoce, tandis que les Meschech ou Moschi les joignaient au nord et à l'ouest. Ashkenaz est l'assyrien Asguza, nom d'un district situé entre les royaumes d'Ecbatane et de Minni.

Cusch et Mizraïm désignent l'Éthiopie et l'Égypte. L'Éthiopie correspond d'une manière générale à la Nubie d'aujourd'hui. Comme ce pays était abondamment peuplé de tribus qui, à travers la mer Rouge, étaient venues en Arabie méridionale, le nom de Cusch fut donné dans l'Ancien Testament [1] à l'Arabie méridionale aussi. A proprement parler cependant, il désigne le pays qui commence au sud de la première cataracte. Mizraïm veut dire « les deux Matsors », c'est-à-dire, la haute et la basse Égypte. La basse Égypte est la Matsor primitive. *Matsor* signifie « muraille », et le mot rappelle la ligne de fortifications qui, à l'est, défendait le royaume contre les attaques des tribus asiatiques. Ce mot se trouve plus d'une fois dans les écrivains bibliques, quoique quelques traductions [2] en aient obscurci le sens. Ainsi Sennachérib se vante [3] d'avoir desséché « toutes les rivières de Matsor », c'est-à-dire, les bouches du Nil. Ailleurs [4], l'original porte : « les bras du Nil de Matsor ». Si Matsor était

1. Gen., x, 7 ; Nombr., xii, 1 ; Habac., iii, 7 ; II Paral., xxi, 16, etc.
2. La Version anglaise autorisée en particulier.
3. Is., xxxvii, 25.
4. *Ibid.*, xix, 6.

le nom de la basse Égypte [1], la haute Égypte était appelée Pathros [2], qui est l'égyptien *Pe-tores*, ou « terre du Sud ». Les Pathrusim, ou habitants de Pathros, sont mentionnés parmi les fils de Mizraïm dans le chapitre de la Genèse qui nous occupe.

Phut semble être l'égyptien Punt, sur la côte de Somali. Des épices et d'autres marchandises précieuses en provenaient, et quelquefois les Égyptiens l'appelaient « la terre divine ». Les Lehabim [3] sont les Lydiens. Les Naptuhim [4] peuvent être le peuple de Natapa en Éthiopie. Les Caphtorim ou habitants de Caphtor sont la population phénicienne établie sur la côte du Delta. Dès une époque fort ancienne, tout ce district avait été colonisé par les Phéniciens. Comme la Phénicie elle-même était appelée Keft par les Égyptiens, la partie de l'Égypte où les Phéniciens s'étaient établis reçut le nom de Keft-ur, ou « grande Phénicie ». De divers passages de l'Ancien Testament [5], nous apprenons que les Philistins, auxquels les rois d'Égypte firent quelque temps tenir garnison dans les cinq villes de l'extrémité méridionale de la Palestine, étaient originairement des Phéniciens de Caphtor, de sorte que le verset qui nous occupe doit se lire, en intervertissant l'ordre des mots : « les Caphtorim, desquels vinrent les Philistins ».

Chanaan signifie « les basses terres, » et fut primitivement le nom de la côte sur laquelle se bâtirent les grandes villes de Phénicie. Toutefois, comme l'intérieur du pays était habité par une population congénère, le

1. On ne trouve aucun renseignement sur cette étymologie dans Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édition, Paris, 1886, in-12.

2. Is., XI, 11.

3. Gen., X, 13.

4. *Ibid.*

5. Deut., II, 23 ; Jérém., XLVII, 4 ; Amos, IX, 7.

nom prit assez d'extension pour désigner l'ensemble de la Palestine, de même que la Palestine elle-même ne désignait d'abord que le petit territoire des Philistins. Dans la prophétie d'Isaïe au sujet de Tyr[1], le mot est employé dans son sens primitif. Sidon, « la ville du pêcheur », est la plus ancienne des villes chananéennes ou phéniciennes; comme Tyr, elle était divisée en deux quartiers : la grande et la petite Sidon. Heth, ou les Héthéens, joignaient les Phéniciens au nord ; nous aurons à en parler longuement dans un prochain chapitre : aussi nous les passons ici sous silence. Les Amorrhéens habitaient les montagnes de la Palestine ; leur nom contraste avec celui des Chananéens, ou habitants des basses terres, et on le rencontre sur les monuments égyptiens. Les villes d'Arka et de Simirra (ou Zemar) sont toutes les deux mentionnées par Tiglath-Pileser II, et la cité d'Arad ou Arados (aujourd'hui Ruâd) est nommée fréquemment dans les inscriptions assyriennes. Il en est de même de Hamath, aujourd'hui Hamah, qui, conquise par Sargon, fut établie par lui le siége d'un gouverneur assyrien[2].

Le nom d'Élam a reçu sa première explication du déchiffrement des textes assyriens. C'était le nom de la région montagneuse à l'est de la Babylonie, dont Schuschan ou Suse fut à une époque la capitale. C'est simplement le mot assyrien *elam*, « haut ». *Elam* est lui-même une traduction de l'accadien *numma*, expression dans laquelle les Accadiens renfermaient l'ensemble des hauteurs qui bornent la Babylonie à l'orient. Là était le siège d'une ancienne monarchie, dont l'antiquité rivalisait avec celle de la Chaldée elle-même, et dont le voisinage fut longtemps

1. Is., XXIII, 11. — La traduction anglaise a mal traduit « la ville marchande », au lieu de Chanaan.

2. Cfr sur Arad, E. Schrader, *die Keilinscriften und das Alte Testament*, Giessen, 1872, in-8°; pp. 28, 174, 229 ; sur Hamath, le même ouvrage, p. 30, etc.

dangereux pour ce dernier pays. Finalement il fut renversé par Assur-bani-pal, le roi assyrien, vers 645 avant J.-C. Le titre primitif du pays était Anzan ou Ansan. Le nom de sa capitale, Susan ou Schuschan, semble avoir signifié « la vieille ville » dans la langue de ses habitants.

Asschur ou Assur était à l'origine le nom d'une ville sur les bords du Tigre, dont les ruines sont connues aujourd'hui sous le nom de Kalah-Schergat [1]. Son nom est d'origine accadienne, et signifie « bord de rivière ». La ville fut pendant longtemps la capitale du district qui fut d'après elle appelé Assyrie ; mais elle fut à la fin supplantée par Ninua ou Ninive. Ninive est située en face de la ville actuelle de Mossoul [2] ; c'est des ruines de son principal palais, maintenant enseveli sous les ruines de Kouyunjik, que beaucoup des inscriptions assyriennes du British Museum ont été découvertes. A quelques milles au sud de Ninive, sur le site appelé aujourd'hui Nimrûd[3], était Caloh, ville bâtie par Salmanasar Ier, qui vivait en 1300 avant J.-C. Calah, tombée en ruine, fut rebâtie au neuvième siècle avant notre ère. « Entre Ninive et Calah » était Resen, d'après la Genèse [4]. Resen est l'assyrienne *Ris-eni*, « tête du fleuve », et est mentionnée dans une inscription de Sennachérib. Rehoboth'Ir, ou « les espaces ouverts de la ville », peut avoir désigné les faubourgs de Ninive ; elle ne peut-être identifiée avec Dur-Sarrukin, fondée par Sargon à Khorsabad, à quelques milles au nord.

Il résulte clairement du contexte qu'Arphaxad signifie

1. Cfr sur cette ville, G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 7e éd., Londres, 1883, in-8°, pp. 50, 51.
2. Sur Ninive, cfr G. Smith, *op. cit.*, p. 48, etc.
3. Smith en donne une vue, *op. cit.*, p. 43.
4. Gen., x, 12. — Cfr. Schrader, *op. cit.*, p. 33.

la Chaldée : cette conclusion est vérifiée par le fait que ce nom peut se prononcer Arpa-Chesed, ou « frontière de la Chaldée ». Chesed est le singulier de Chasdim, mot employé dans l'Ancien Testament [1] pour désigner les habitants de la Babylonie. L'origine de ce mot est douteuse ; mais, comme on l'a suggéré plus haut, il représente probablement l'assyrien *casidi*, « conquérants », terme qui convient très bien aux conquérants sémitiques de Sumir et d'Accad. Le mot grec Chaldéens dérive des Kaldâ, tribu qui vivait sur les bords du golfe Persique, et dont il est parlé pour la première fois au neuvième siècle avant notre ère. Sous Mérodach-Baladan, les Kaldâ devinrent maîtres de la Babylonie, et firent à ce point partie intégrante de la population, qu'ils lui donnèrent leur nom aux temps classiques.

Aram, frère d'Arphaxad, représente, cela va sans dire, les Araméens d'Aram, ou « les hauteurs », qui renfermaient la plus grande partie de la Mésopotamie et de la Syrie. Dans les derniers temps de l'empire assyrien, l'araméen, langue de l'Aram, devint la langue vulgaire du commerce et de la diplomatie, que tout négociant et tout homme politique devaient apprendre. Plus tard il supplanta l'assyrien en Assyrie et en Babylonie, aussi bien que l'hébreu en Palestine ; mais il fut à son tour remplacé par l'arabe.

Lud paraît être une mauvaise leçon [2]. En tout cas, la Lydie et les Lydiens, sur l'extrémité occidentale de la côte de l'Asie Mineure, n'ont rien à voir avec les peuples d'Élam, d'Assyrie et d'Aram. Quant à la leçon originale, il est à présent impossible de la rétablir [3].

1. Is., XLIII, 14. XLVIII, 14, 20. Jérém., XXI, 9, etc.

2. Voy. cependant Trochon, *Introduction générale à la Bible*, t. II, p. 161.

3. M. Vigouroux ne traite pas cette question dans *la Bible et les Découvertes modernes*, 2e édit., t. I.

Article V

QUESTIONS RELATIVES AUX AUTRES CHAPITRES DE LA GENÈSE [1].

I. — La Destruction de Sodome et de Gomorrhe [2].

Le caractère miraculeux de la destruction des villes coupables ne peut pas être mis en question. On peut l'expliquer en disant que Dieu s'est servi de causes naturelles pour procurer ce châtiment ; nous ne pensons pas que rien s'oppose à cette manière de voir.

1° *La Mer Morte.* — Un fait géologique absolument certain, c'est que la dépression énorme au fond de laquelle se trouve cette mer [3], n'est pas le reste d'une prolongation primitive du bras oriental de la mer Rouge. Vers le milieu de l'Arabah, en effet, une ligne de partage des eaux a au moins 200 m. d'altitude. Il aurait fallu, pour une communication entre les deux mers, une catastrophe que l'examen des strates du terrain empêche d'admettre.

Le bassin de la mer Morte est certainement celui d'une mer intérieure plus large que le lac actuel, et qui, à l'époque tertiaire, couvrait la plaine de Safiet, au sud, jusqu'à l'ancienne ville de Jéricho, au nord. A mesure que les pluies ont diminué, l'évaporation a dépassé l'apport, et la superficie s'est réduite aux limites actuelles [4].

2° *La Catastrophe.* — La mer Morte ne date donc pas de la destruction des villes maudites. Celles-ci, situées

1. On a traité ce qui regarde la circoncision : nous n'y reviendrons pas ici.

2. Gen., XIX, 24, 25.

3. 394 m. au-dessous du niveau de la Méditerranée, 365 m. au-dessous de celui de l'Akabah, 760 m. au-dessous de Jérusalem.

4. *Introd. gén.*, t. II, p. 28.

aux environs du lac[1], bâties sur un sol bitumineux, ont sans doute été consumées dans un incendie allumé par la foudre. Il est plus que probable que les maisons des villes brûlées étaient, soit bâties, soit cimentées avec le bitume tiré des puits de la plaine.

II — La Bénédiction de Jacob[2].

De laquelle des douze tribus le salut, c'est-à-dire, la victoire de l'humanité et la bénédiction des nations, viendra-t-il ? Ruben, à cause de l'inceste, a perdu le droit de primogéniture[3]. Ce droit ne peut être transmis à Siméon et à Lévi, à cause de leur conduite envers les habitants de Sichem[4]. C'est pourquoi le père mourant transfère le double héritage qui est joint au droit de primogéniture à Joseph, son fils favori[5]. Mais la primauté[6] et la bénédiction de la promesse furent pour le quatrième fils Juda[7]. Jacob lui promet la conduite des tribus de son peuple, comme une prérogative inaliénable, qui s'étendra finalement au gouvernement du monde : « Juda, toi, tes frères te loueront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi. Juda est un lionceau ; du carnage, mon fils, tu reviens (de la vallée à ton repaire dans la montagne) ; il se replie, il se couche comme un lion : et comme une lionne qui osera le réveiller ? Le sceptre ne partira pas de Juda, ni le bâton du

1. Elles ne sont certainement pas sous ses eaux. Quant à leur situation, on ne la connaît point. V. *Introduction gén.*, t. II, p. 28 et 313.
2. Tiré de l'*Introduction générale aux prophètes*, p. 72.
3. Gen., XLIX, 3, 4.
4. Gen., XLIX, 5-7.
5. *Ibid.*, ℣℣. 22-26.
6. I Paral., V, 1, 2.
7. Gen., XLIX, 8-12.

souverain [1] d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne celui qui a lui (le sceptre), *Schiloh* (שִׁילֹה) [2], et à lui sera l'obéissance des peuples ».

1. On pourrait peut-être traduire aussi מְחֹקֵק par *législateur* ou *chef*; mais le parallélisme exige la traduction que nous suivons ici. V. M. Vigouroux, *Manuel biblique*, 2e édit., t. I. p. 504, note 4e.

2. Nous traduisons ainsi, d'après M. Vigouroux, *op. cit.*, p. 505; mais nous avouons quelques doutes sur les arguments que le savant auteur apporte, et qui grammaticalement sont peu admissibles. La traduction de שִׁילֹה, dans l'idée que la leçon שִׁלֹה équivaut à שֶׁלּוֹ, *schello*, « cujus est (regnum) », est, dit Delitzsch, p. 35, adoptée par Onkelos, le second Targum de Jérusalem, la Peschito, Aquila, Symmaque, Aphraates, Saadias; les LXX l'acceptent aussi, mais ils entendent שלו non d'une personne, mais d'une chose, et ainsi ils ne traduisent pas ᾧ ἀπόκειται, « celui à qui il appartient » (cfr. Ezéch. XXI, 27 : ἕως οὗ ἔλθῃ ᾧ καθήκει, *cui convenit regnum*), mais ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Il y a plusieurs raisons contre cette interprétation : 1o שֶׁ, *sché*, équivalent à אֲשֶׁר, ne se rencontre qu'une fois dans la combinaison de particules, בְּשַׁגַּם, *beschagam*, Gen., VI, 3, « quoniam »; peut-être aussi est-il dans le nom propre מִישָׁאֵל si ce mot signifie : « qui est-ce que Dieu est ? » Exod., VI, 22, Lévit., X, 4, et est synonyme de מִיכָאֵל, « qui est comme Dieu » ? Nombr., XIII, 13. Mais au commencement d'un nom propre, שׁ équivalent à אשר ne se trouve pas. 2o La considération suivante est décidément contre l'interprétation de שלה comme nom propre; dans ce cas, nous devrions avoir שלו הוא, *schello hou*, le pronom הוא se rapportant à שבט et מחקק, comme emblèmes de suprématie. Mais s'ensuit-il de ces objections grammaticales que nous ne puissions pas voir dans שילה le nom d'un personnage ou la qualité attribuée à ce personnage, et que nous ne puissions pas le traduire par « le Pacifique », qui rappellerait le nom de « Prince de la paix », qu'Isaïe, IX, 6 (Cfr .Mich., V, 5; Is., XLII, 6; Eph., II, 14, etc.) donne au Messie ? Assurément non, et cette traduction, quoiqu'elle n'ait pas d'appui dans la tradition ecclésiastique, nous semble probable.

Nous nous refusons absolument à traduire avec Delitzsch : « jusqu'à ce qu'il vienne à Schilo ». Mais comme Delitzsch ne peut, à aucun titre, être rangé parmi les rationalistes, qui ont adopté la traduction qu'il soutient, il ne sera pas inutile de rapporter ici les raisons pour lesquelles il se refuse à donner à שילה (écrit pleinement d'après la Massore) un sens personnel, et le traduit par un nom de ville. D'après cet auteur, 1o partout où בא שלה se trouve (Jos., XVIII, 9; I Rois, IV, 12; cfr. הביא שלה, Jug., XXI, 12; I Rois, I,

Jacob désigne la tribu de Juda comme la tribu royale d'Israël ; dès lors l'histoire préparatoire à la venue du Christ montre maintenant assez clairement que la tribu de Juda est choisie comme celle où Celui qui doit venir fera

24; שלח שלה, I Rois, iv, 4; הלך שלה, III Rois, xiv, 2, 4), c'est un accusatif local, et le nom d'un endroit, au centre de la tribu d'Éphraïm, qui sans doute n'est mentionné qu'en cet endroit de la Genèse, mais qui pouvait être connu de Jacob. 2° Le nom שילה est dérivé de שול, « pendre flexiblement, » à la manière d'un pendule, « reposer ; il est abrégé de שילון, comme שלמה de שלמון. Il peut être en lui-même le nom d'un personnage apportant le repos (synonyme de שלמה, qui équivaut à איש, מנוחה, I Paral., xxii, 9), aussi bien que celui d'un lieu de repos ; mais il a sa seule analogie dans le mot גלה, et il ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament comme le nom du Messie. 3° En outre, la tradition, qui considère שילה comme le nom du Messie, ne le dérive pas de שול, mais tient unanimement, quoique, suivant la *scriptio plena* du texte massorétique, cela soit impossible, qu'il a le même sens que שלו, équivalent à אשר לו, *is cujus est (regnum)*. Cette explication est très ancienne, puisque Ézéchiel même, xxi, 27, y fait allusion ; néanmoins il est très improbable que cette abréviation ש, qui est plutôt araméen qu'hébraïque, ait été employée comme partie d'un nom propre, de manière que l'idée principale de royaume y soit entendue. 4° En outre la venue à Shiloh, qui est prophétisée ici d'après Delitzsch, est, suivant lui, le moment décisif pour Juda. En effet, comme il est relaté, Jos., xviii, 1, lorsque toute l'assemblée d'Israël, et de Juda, conducteur des tribus, et, comme la première d'entre elles, ayant sa possession à Galgal, se réunit à Shiloh, où le tabernacle de l'alliance était dressé, la terre de Chanaan était soumise. Aussi la venue à Shiloh est-elle une époque dans l'histoire d'Israël, et spécialement dans celle de Juda. Et même la phrase ולו יקהת עמים s'accomplit à cette époque en Juda. (Cfr Deut., xxxiii, 1). Durant les guerres des Juges, il marchait, d'après la volonté révélée par le Seigneur, devant Israël (Jug., i, 1, 2; xx, 18), et à la suite de cela il devint la tribu royale d'Israël. Sous David et Salomon, non seulement Juda commanda aux autres tribus, mais aussi aux nations voisines. Les quelques cas d'affaiblissement et de ruine dont la puissance et la permanence du royaume de Juda souffrirent, ne semblent que de courts moments au patriarche prophète. Mais après que l'invasion chaldéenne eut mis fin au royaume de David et que celui-ci n'eut retrouvé qu'une ombre de son premier état, et encore pour un temps très court, sous Zorobabel, la réalisation de cette bénédiction sur Juda semblait bien compromise, si la prophétie n'avait pas trouvé son accomplissement final

son apparition. Néanmoins, l'idée de la promesse et de la prophétie d'une médiation à venir n'a pas encore pris une forme personnelle dans l'âge mosaïque : nous pouvons donc nous attendre à un progrès, puisque cet âge est la période primitive de la prophétie réelle.

III. — L'Histoire de Joseph [1].

1° *Son Histoire prouvée par l'égyptologie.*

A. — Les noms de Putiphar et d'Aseneth [2]

Au temps où Joseph fut vendu en Égypte, il y avait peu de différences extérieures entre la cour de Zoan et celle des princes indigènes à Thèbes. Les noms et les titres portés par les fonctionnaires hyksos étaient devenus égyptiens. Quoiqu'ils regardassent encore le dieu Set comme le principal objet de leur culte, ils avaient commencé à rebâtir les temples égyptiens et à honorer les divinités égyptiennes. Putiphar, à qui Joseph fut vendu, portait un nom purement égyptien, signifiant « le don de celui qui est élevé ». Le nom de *Potipherah*, le grand prêtre de On, dont la fille. Asenath, fut mariée à Joseph, est également égyptien, et signifie « le don du Soleil-Dieu ». Le Soleil-Dieu était la divinité spéciale de On ; c'est à lui que le grand temple de la ville était dédié, et le nom sous lequel les Grecs connaissaient cet endroit est Héliopolis, « la ville du So-

dans celui dont il est dit (Hbér., VII, 14) : « il est clair que Notre-Seigneur est sorti de Juda », et qui est appelé dans l'Apocalypse, V. 5, par rapport à la prophétie qui nous occupe, « le lion de la tribu de Juda ». Sans vouloir aucunement adopter ce système, il nous paraît qu'il n'a pas de caractère rationaliste. Il signifie simplement qu'à partir du moment où Juda sera venu à Shiloh, sa domination sur les tribus sera étendue à une domination sur les nations.

1. Gen., XXXVII et suiv. V. M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. II, p. 7 et suiv.

2. Gen., XLI, 45, 50 ; XLVI, 20.

leil ». Isaïe [1] joue sur le nom de cette ville, quand il déclare que le jour où l'Égypte se convertira au Seigneur, « la ville du Soleil » (*'ir ha-Kheres*) deviendra « la ville de la destruction » des idoles (*'ir ha-heres*). Jéremie joue aussi sur le nom lorsqu'il dit que Nabuchodonosor « brisera les images de Beth-Schemesch (la maison du Soleil-Dieu), qui est dans la terre d'Égypte [2]. De son côté Ézéchiel change le nom, égyptien de On en *aven*, « néant », et prophétise que « les jeunes hommes d'Aven tomberont sous le glaive [3] ». Les ruines d'On sont à une demi-journée du Caire ; mais rien ne reste de la ville, excepté quelques buttes de terre et un obélisque solitaire, qui autrefois était devant le grand temple du Soleil, et qui avait été élevé par Usertasen Ier, de la douzième dynastie, mille ans avant que la fille du prêtre de ce dieu devînt la femme de Joseph. Le nom de sa fille Asenath [4] est l'égyptien *Snat* [5].

B. — Titre donné par Pharaon à Joseph [6].

La Genèse nous apprend que quand le Pharaon établit Joseph « gouverneur sur toute la terre d'Égypte », il lui donna un nouveau nom, *Zaphnath paancah*. Suivant le Dr Brugsch, ce nom est l'égyptien *Za pa-u nt pa-aa-an Kh*, « gouverneur du district de la place de vie », c'est-à-dire, du district dans lequel les Israélites bâtirent plus tard les villes de Raamsès et de Pithom, et dans lequel la terre de Gessen semble avoir été située. Dans les temps postérieurs, la légende égyptienne confondait Joseph

1. Is., XIX, 18.
2. Jérém., XLIII, 13.
3. Ézéch., XXX, 17.
4. Gen., XLI, 45.
5. Sayce, *op. cit.*
6. Gen. XLI, 45.

avec Moïse. Elle changeait le nom divin qui fait le premier élément de son nom en celui du dieu égyptien Osiris, et l'appelait Osa-Siph. L'historien juif Josèphe [1] nous a conservé l'histoire qui fait d'Osar-Siph le conducteur des Israélites dans leur sortie d'Égypte [2].

C. — La Famine [3].

La famine de sept ans prédite par Joseph est un événement rare en Égypte. Dans un pays où la pluie est tout à fait inconnue, la fécondité du sol dépend de l'inondation du Nil, lorsqu'il est gonflé par la fonte des neiges de l'Abyssinie. Là seulement où les eaux peuvent arriver ou être amenées par des canaux ou des machines à irriguer, le sol est capable de produire de la végétation. Alors le limon que les eaux amènent avec elles a tant de pouvoir fertilisant que souvent l'on peut tirer trois luxuriantes récoltes du même terrain dans la même année. Il est rare que l'inondation manque une seule année; c'est un événement tout à fait extraordinaire qu'elle manque sept fois de suite. La dernière époque où cette sécheresse de sept ans se produisit, amenant à sa suite la famine, remonte à 1064-1071, sous le règne du Calife El-Mustansir Billah. Une pareille sécheresse a dû arriver à l'époque de la douzième dynastie. En effet, Ameni, un officier du roi Usurtasen Ier, qui a gravé l'histoire de sa vie à l'entrée de sa tombe sur les rochers de Beni-Hassan, rapporte ce qui suit : Personne ne fut affamé dans mes jours, même pas dans les années de famine, car j'avais labouré tous les champs du district de Mah, jusqu'aux frontières du sud et du nord. Ainsi je prolongeai la vie de ses habitants, et je conservai la nour-

1. *Contr. Apion.*, I, XXVI.
2. Sayce, *op. cit.*
3. Gen., XLI

riture produite. Il n'y eut dans ce pays aucun affamé. Je distribuai également à la veuve et à la femme mariée. Je ne préférai pas le grand au petit dans tout ce que je distribuai [1] ».

Une autre longue famine de même genre arriva à une date plus récente ; peut-être est-ce celle à laquelle Joseph eut à pourvoir dans l'Égypte du nord. La tablette sépulcrale d'un noble, appelé Baba, à El-Kab, dans l'Égypte méridionale, nous informe du fait. Dans cette inscription, le mort est censé dire : « Quand une famine se leva et dura plusieurs années, je distribuai du grain à la ville chaque année de famine ».

On suppose que Baba vivait peu avant l'établissement de la dix-huitième dynastie. Cela s'accorde bien avec la date que l'on peut assigner à Joseph. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, nous connaissons maintenant la période exacte de l'histoire d'Égypte à laquelle l'exode doit avoir eu lieu. Si, à partir de ce moment, on compte en arrière 430 ans, « séjour des enfants d'Israël qui habitèrent en Égypte [2] », nous arrivons au règne du roi Hyksos Apophis ou Apepi [3], celui sous lequel, selon les auteurs anciens, Joseph fut élevé à la dignité d'*adon*, ou second gouverneur de l'État.

C'est seulement après que les Hyksos furent chassés du pays, et que Aahmes, le fondateur de la dix-huitième dynastie, les poursuivit, eux et leurs amis, avec une haine acharnée, qu' « il s'éleva un nouveau roi sur l'Égypte qui ne connaissait pas Joseph [4] ».

1. Brugsch, *History of Égypt* (tr. angl.), t. I, p. 158.
2. Exod., XII, 40.
3. Cfr Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. 4e éd., p. 467.
4. Exod., I, 8. Sayce, *op. cit.*

D. — Joseph type de Notre-Seigneur et de l'Église.

« Né de l'épouse chérie devenue miraculeusement féconde, né pour être le prince de ses frères, le soutien de sa famille, l'appui de son peuple, la pierre d'Israël, le sauveur du monde; croissant chaque jour en sagesse et en gloire; aimé de son père plus que les autres; haï de ses frères parce qu'il n'imite point leurs dérèglements, parce qu'il leur reproche leurs désordres, parce qu'il leur parle de sa grandeur future ; envoyé vers eux par son père, ils complotent sa mort, le vendent pour vingt pièces d'argent, ensanglantent sa tunique; emmené esclave parmi les gentils, la bénédiction suit ses pas et se répand sur tout ce qui l'entoure ; jusque dans la prison et parmi les coupables, le Seigneur est avec lui et le revêt de puissance et de grâce; sorti de là la troisième année, lui seul est trouvé capable d'expliquer le mystère révélé à Pharaon; l'empire lui est donné sur toute l'Égypte; tout fléchit le genou devant lui ; on l'appelle le *sauveur du monde ;* il s'unit à une épouse unique qui lui donne deux fils, le plus jeune desquels doit encore être préféré à l'aîné. Après les années d'abondance viennent les années de disette; une grande famine se fait sentir dans tout le monde, mais il y a du blé en Égypte. Le roi dit à ses sujets: Allez à Joseph, faites ce qu'il vous dira. Bientôt on y court de toutes les provinces. Les frères de Joseph, accablés de misère, pendant que les autres nations profitent d'un sauveur qu'ils ont rejeté, viennent enfin réclamer son secours, et se prosternent devant lui sans le connaître ; ils le croient mort, et il vit dans la gloire. Enfin, lorsque, après les avoir éprouvés de diverses manières, il les voit repentants du crime qu'ils ont commis à son égard, il se fait connaître à eux, il les embrasse, il les console, il verse sur eux

des pleurs de joie, il fait venir tout le reste de leur famille et les place dans le pays le plus abondant.

« Changez le nom : c'est l'histoire de Jésus-Christ, né de la plus bénie des femmes, d'une mère vierge ; né pour être le roi de tous les hommes, le Sauveur du monde ; son Père met en lui toutes ses complaisances, mais autant il est haï de ses frères ; ils ne peuvent lui dire une parole d'amitié, ils complotent sa mort ; Judas le leur vend pour trente pièces d'argent ; ils ensanglantent, ils crucifient son humanité, sa forme d'esclave ; rejeté par eux, il transporte sa grâce aux gentils ; partout il passe en faisant le bien ; tout se soumet à son empire, même dans les lieux souterrains où il descend ; ressuscité du tombeau le troisième jour, lui seul éclaircit les mystères, lui seul peut en rompre les sceaux ; le Roi éternel le fait asseoir à sa droite ; toute puissance lui est donnée au ciel et sur la terre ; tout genou fléchira devant lui ; toute langue le confessera Sauveur du monde. Après une première effusion de grâces sur toute chair, une famine s'étendra sur le genre humain, une disette de vérité, une diminution de doctrine ; mais, par la sagesse du divin Sauveur, toujours l'abondance régnera dans son Église ; pressé par la faim, on y affluera de toutes parts ; les enfants mêmes de Jacob, les restes d'Israël y viendront, ils adoreront Celui qu'ils ont mis à mort et qui vit ; ils reconnaîtront que toutes les épreuves, toutes les afflictions qu'ils subissent, ils les ont méritées ; ils pleureront leur crime ; alors Jésus se manifestera à eux dans toute sa grâce et sa gloire, les consolera, les embrassera, les reconnaîtra publiquement pour ses frères, et les placera où abondent la doctrine et la vérité [1] ».

1. Caron, *Rapports entre le patriarche Joseph et Jésus-Christ*, dans Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, éd. Guillaume, gr. in-8°, t. I, p. 107, 108.

Article VI

QUESTIONS RELATIVES A L'EXODE.

Nous examinerons : 1° la vie de Moïse ; 2° les plaies d'Égypte ; 3° la sortie d'Égypte ; 4° le passage de la mer Rouge ; 5° les miracles du désert.

SECTION I

LA VIE DE MOISE

I. — Son Nom.

D'après le livre sacré [1], le nom de Moïse, מֹשֶׁה, lui est donné par la fille de Pharaon, « parce que je l'ai tiré de l'eau », מְשִׁיתִהוּ. Le nom semble être d'origine égyptienne : il correspond en effet à l'égyptien *mes* ou *mesu*, « fils », titre porté par plus d'un prince égyptien à l'époque de l'exode, et qui forme une partie du nom de Ramsés ou Ra-mesu, « le fils du Soleil ». L'épellation hébraïque avec un *h* final a pour but de rappeler l'hébreu *maschah*, « tirer » ou « délivrer ». De même la prononciation des Septante, *Moyses* [2], influencée par l'étymologie donnée par Josèphe [3], en fait un composé de l'égyptien *mô*, « eau », et de *ysés*, « sauver du courant ». De tels jeux de mots sont communs dans la littérature ancienne ; aujourd'hui ils sont encore en faveur dans l'Orient. Aussi nous devons être sur nos gardes, et ne point leur attribuer une valeur scientifique qu'ils ne possèdent pas. Le mot *mesu*, « fils », convenait à un enfant adopté par une dame égyptienne,

1. Exod., II, 10.
2. Μωϋσῆς contracté, ailleurs en Μωσῆς.
3. *Ant. jud.*, II, IX, § 3.

et élevé à la cour du Pharaon, dans « toute la sagesse des Égyptiens [1] ».

II. — Sa Vie.

« Que penser de l'homme, devenu colossal parmi les grandes figures mythiques de l'humanité, à qui tous les anciens récits font jouer le rôle principal en ce départ d'Israël ? Il est très difficile de répondre [2] ». Voilà l'opinion de la critique rationaliste sur Moïse. On peut dire que rien n'est moins fondé. De tous les récits de l'Ancien Testament, aucun n'a plus de précision dans les détails que ceux de la jeunesse de Moïse, de sa fuite au pays de Madian, et de la part prépondérante prise par lui à la libération d'Israël [3]. Tout ce qu'on a dit plus haut touchant l'influence du Pentateuque sur la civilisation et la vie religieuse des Hébreux, suppose l'existence de Moïse. Ces choses-là ne s'inventent pas. Si Moïse n'a pas existé, pourquoi le peuple lui a-t-il, dès les âges les plus anciens, attribué son salut ? pourquoi la tradition s'est-elle maintenue sans interruption sur ce point ?

1. Sayce, *la Lumière nouvelle*, p. 89. « La forme écourtée *Mosu* se rencontre quelquefois dans l'onomastique égyptienne. Il est vrai qu'on s'attendrait à trouver, dans la transcription hébraïque, la simple sifflante, et non sa chuintante... Mais qui nous dira comment les Hébreux, qui écrivirent les premiers le nom de מֹשֶׁה prononçaient le *schin* ? C'était justement le temps où la moitié d'Israël disait *Sibboleth*. Le שׂ et le שׁ se confondent également dans les anciennes formes du nom d'Israël ». Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 150. note. — Cfr M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. II, p. 242.

2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 159.

3. M. Renan prétend qu'il était Égyptien d'origine, et se joignit aux Israélites émigrants (*op. cit.*, p. 160). Où est le moindre soupçon de preuve ? Le même auteur veut bien reconnaître que les rapports de Moïse avec les Madianites ont un « caractère à demi historique » (p. 161). Voilà un *à demi* qui est un vrai joyau !

Moïse était né sous le long et glorieux règne de Ramsès II. Il revint de son exil volontaire dans le pays de Madian lorsque Menephtah Ier était déjà monté sur le trône [1]. C'est à ce Pharaon qu'il fut envoyé par Dieu [2].

III. — Les Plaies d'Égypte [3].

1° On appelle ainsi les dix miracles opérés par Moïse, d'après l'ordre de Dieu, devant Menephtah, pour briser l'endurcissement du tyran et en obtenir pour les Hébreux la permission de quitter l'Égypte. En voici l'énumération : 1° changement de l'eau du Nil en sang ; 2° invasion extraordinaire de grenouilles ; 3° invasion d'insectes variés ; 4° invasion de mouches ; 5° épizootie qui fait périr beaucoup d'animaux ; 7° grêle terrible qui détruit les récoltes ; 8° invasion de sauterelles ; 9° ténèbres épaisses ; 10° mort subite des premiers-nés des Égyptiens.

2° Ces prodiges ne sont pas simplement des fléaux naturels, présentés comme miracles par Moïse et acceptés comme tels par la crédulité égyptienne. Sans doute, les magiciens de Menephtah purent imiter les deux premiers [4] ; mais ils durent bientôt reconnaître leur impuissance, et avouer, dès la troisième plaie, l'existence d'une intervention divine [5]. Le caractère miraculeux des

1. V. la chronologie, t. I, p. 409.

2. Exod., III, 11-12.

3. *Ibid.*, VII-XII. V. M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. II, p. 245 et suiv.

4. Probablement par des moyens naturels. Exod., VII, 11. S. Augustin, *de Civit. Dei*, XVIII, XVIII ; S. Thomas, Iª, q. CXI, art. 4, etc. ont attribué cette action à l'intervention des démons. V. Crelier, *Commentaire sur l'Exode*, p. 57.

5. *Ibid.*, VIII, 19. Les magiciens, *chartoumim*, חַרְטֻמִּים, s'appelaient Jamnès et Jambrès, II : Tim., III, 8. La leçon *Mambrès* de la Vulgate n'est pas appuyée par le grec.

plaies d'Égypte consiste moins encore dans les fléaux eux-mêmes que dans la manière dont ils se sont produits. « Sans doute, ces plaies sont des fléaux naturels ; et, qui plus est, ces fléaux désolent plus particulièrement l'Égypte. En frappant les Égyptiens de ces calamités connues et par là même redoutées, Moïse agissait bien plus efficacement que s'il avait employé quelque phénomène inconnu, dont aucun Égyptien n'aurait pu ni prévoir ni calculer le danger. C'est donc par des maux pour ainsi dire indigènes qu'il importait de frapper Pharaon. D'ailleurs, Dieu ayant créé et gouvernant tout ce qui est, devait aussi avoir en sa puissance tous les fléaux qui désolent le genre humain, et dont il peut surtout épouvanter les impies. Ainsi ce n'est pas Moïse qui a créé ici ces fléaux : ils étaient, ainsi que nous venons de le dire, connus de tout temps des Égyptiens ; mais il les évoque comme des êtres malfaisants, et qui obéissent aussitôt à son ordre, comme ils obéiraient à la voix de Dieu même [1] ». Les Égyptiens, de leur côté, remarquant que ces fléaux se montrent au moment où Moïse les a annoncés, qu'ils cessent à sa parole, que le pays de Gessen en est toujours exempt, n'en contestent point le caractère extraordinaire ; dans la consternation qu'ils en ressentent, ils les acceptent comme preuve de la mission surnaturelle de Moïse [2].

3° Nous n'examinerons pas en détail ces prodiges [3], indiquant seulement quelques points qui, plus que les autres, peuvent prêter à interrogation ou à contestation.

La première plaie ne semble pas pouvoir être confondue avec le phénomène que l'on appelle le *Nil rouge*, car dans cet état les eaux du fleuve sont plus saines et plus ra-

1. Glaire, *les Livres saints vengés*, t. II, p. 15.
2. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. II, p. 262.
3. V. là-dessus M. Vigouroux, *op. cit.*

fraîchissantes qu'à d'autres époques [1]. Sous le nom de *grenouilles* [2], d'ailleurs extrêmement abondantes en Égypte, il faut peut-être comprendre aussi les crapauds. On traduit d'ordinaire le mot hébreu *kinnim* [3] par moustiques. Il semble plus rationnel de ranger l'invasion des moustiques dans la quatrième plaie, et de voir ici une invasion d'animaux beaucoup plus répugnants encore, les poux. Cette traduction est appuyée sur l'autorité des rabbins, de Josèphe et de Bochart. En outre, les cousins et les moustiques viennent du voisinage de l'eau et ne sortent pas de la poussière. On ne peut pas dire non plus de ces insectes qu'ils sont « dans l'homme et dans la bête ». La vermine de toute sorte abonde extraordinairement en Orient ; mais aucune n'y pullule comme ces dégoûtants insectes, qu'accepte fort aisément la malpropreté des habitants du pays. Les Égyptiens, beaucoup plus propres, durent être vivement éprouvés par cette plaie [4]. Les orages étant extrêmement rares en Égypte, la grêle dut sans doute causer beaucoup d'effroi aux habitants du pays. — La dixième plaie ne peut s'expliquer par aucune peste naturelle.

IV. — La Sortie d'Égypte.

1° *La Pâque.* — Ce nom vient du « passage » de l'ange [5], « parce qu'il passa les maisons des Israélites lorsqu'il frappa

1. Osburn, cité par Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 3.
2. צְפַרְדֵּעַ, *zephardéah*. C'est l'opinion de Delitzsch, V. *Introduct. génér.*, t. II, p. 123.
3. כִּנִּים, Exod., VIII, 16 ; Ps., CIV, 31. Vulg. : « sciniphes ».
4. *Introduct. génér.*, t. II, p. 127.
5. Exod., XII, 13, 23, 27. פֶּסַח, araméen פִּסְחָא, LXX, Πάσχα (sauf II Paral, XXX, XXXV où ils traduisent Φασέκ). V. M. l'abbé de Broglie, *le Caractère historique de l'Exode*, dans les *Annales de phil. chrétienne*, mai 1887, p. 124.

les Égyptiens ». Les formes observées lors de la célébration de la pâque égyptienne se retrouveront, avec fort peu de modifications, dans tout le cours de l'histoire hébraïque. « Le sens figuratif de cette institution n'a besoin que d'être indiqué : c'est la délivrance du péché, opérée par Jésus-Christ, le véritable Agneau de Dieu, et célébrée par le chrétien qui participe à son corps et à son sang. Notons trois points remarquables : 1° Dans la défense de briser les os de l'agneau, saint Jean [1] a vu la prophétie de l'action des Juifs qui ne brisèrent pas les jambes de Jésus-Christ mort sur la croix, contrairement à la coutume. — 2° L'ordre de manger l'agneau tout entier, de sorte qu'il n'en restât rien au matin, fut réalisé lorsque les Juifs se hâtèrent de détacher Jésus-Christ de la croix à cause du sabbat, et de l'enfermer dans le tombeau. — 3° L'ordre de teindre les maisons avec le sang de l'agneau a prophétisé la vertu du sang de Jésus-Christ pour délivrer l'homme de la mort, et montré la nécessité d'être dans l'Église pour en ressentir la divine influence [2] ». — 4° Saint Paul explique ainsi la signification de l'ordonnance relative aux pains azymes : « Expurgez le vieux levain, afin d'être une pâte nouvelle, comme vous êtes des azymes : car le Christ, notre Pâque, a été immolé. C'est pourquoi mangeons la Pâque, non avec un levain d'ancienneté, de malice, de méchanceté, mais avec des azymes de sincérité et de vérité [3] ». D'après cette signification bien formelle, l'usage des pains sans levain représente la pureté des relations que l'humanité rachetée doit avoir avec Dieu : le levain est en effet, dans la nature, un principe de corruption, et, par suite, est, dans le monde moral, le symbole du péché.

1. Jean, XIX, 36.

2. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, éd. Darel, t. I, p. 209.

3. I Cor., v, 7, 8.

2° *La Spoliation des Égyptiens par les Hébreux* [1]

En quittant l'Égypte, les Hébreux demandèrent [2] aux Égyptiens des trésors consistant en vêtements et bijoux. Les Égyptiens, désireux de hâter leur départ, les leur donnèrent par la permission de Dieu. Ils savaient parfaitement que l'intention des Hébreux était de ne pas revenir, et l'empressement qu'ils mirent à satisfaire leur demande, prouve qu'ils ne désiraient nullement ce retour. En outre, il n'y avait dans ces dons, plus ou moins volontaires, qu'une compensation partielle des immeubles délaissés à leur départ par les Israélites.

3° *Le Passage de la mer Rouge.*

A. — Point de départ des Hébreux

Menephtah et sa cour étaient en résidence, au moment des plaies, à Tanis [3]. Les Hébreux habitaient non loin de cette ville, à Ramsès, aujourd'hui Tel-el-Maskhûta, et dans les environs de cette localité. Il n'y a plus aujourd'hui de doute possible sur l'exactitude du récit de l'Exode relatif à ces points, Tel-el-Maskhûta est le nom de quelques grands tertres près de Tel-el-Kébir et autres endroits qui ont été la scène de la dernière guerre [4]. M. Naville, qui les a fouillés pour la Société anglaise d'exploration égyptienne, y a trouvé des inscriptions montrant non seulement qu'ils représentent une ancienne ville dont le nom religieux était Pithom, et le nom civil Succoth, mais aussi

1. Exod., XII, 35, 36.
2. וישאלו a plutôt le sens de *demander* que d'*emprunter*.
3. Ps. LXXVII. 12-13. Cette ville avait été restaurée par Ramsès II, V. Sayce, *la Lumière nouvelle*.
4. Celle des Anglais contre Arabi-Pacha.

que le fondateur de la ville était Ramsès II. A l'époque grecque, la ville fut appelée Héroopolis, ou Éro, du mot égyptien *ara*, « magasin ». Cela nous rappelle que Pithom et Raamsès, bâties par les Israélites pour le Pharaon, étaient des « villes de trésors [1] ». M. Naville a même découvert les chambres du trésor elles-mêmes. Elles sont très solidement construites, et divisées par des murs de briques, de huit à dix pieds d'épaisseur. Les briques sont cuites au soleil, et faites soit avec, soit sans paille. Dans ces briques sans paille nous pouvons voir l'œuvre du peuple opprimé, qui reçut l'ordre de l'oppresseur : « Alors le Pharaon dit : je ne vous donnerai pas de paille [2] ».

Les chambres du trésor occupaient presque toute la superficie de l'ancienne ville, dont les murailles ont environ 198 mètres de longueur et 6 m. carrés 70 c. d'épaisseur. Le nom Pithom, en égyptien *Pa-Tum*, signifie « la ville du soleil couchant ». De son autre nom, Succoth, nous pouvons comprendre maintenant comment il se fait que les Israélites ne partirent pas de Gessen, mais de Succoth [3], c'est-à-dire, du lieu même où ils avaient travaillé. Étham, leur station suivante, semble être la forteresse égyptienne de Khetam. Quant à Pi-hahiroth [4], c'est probablement Pi-Keheret, mentionnée dans une inscription trouvée à Tel, el-Maskhutâ, et qui était quelque part dans le voisinage du canal conduisant du Nil à la mer Rouge [5] ».

1. Exod., I, 11. La traduction latine « urbes tabernaculorum ne rend pas bien l'original.
2. Exod., V, 10.
3. Exod., XIII, 20.
4. *Ibid.*, XIV, 2.
5. Sayce, *op. cit.*

B. — Passage de la mer Rouge [1].

« Le fait de l'exode, tel que la tradition le rapporte, est, si j'ose ainsi parler, intrinsèquement surnaturel [2].

« Le peuple sort d'Égypte pour obéir à un ordre de Jéhovah, transmis par Moïse. Il ne le fait qu'avec le consentement exprès du Pharaon, mais ce consentement n'est obtenu que par les miracles des plaies d'Égypte. Le Pharaon ayant retiré son consentement et poursuivi les Israélites, c'est un nouveau miracle, celui du passage de la mer Rouge, qui l'oblige à renoncer à la poursuite.

« Toute autre manière de concevoir l'exode : l'idée d'un départ furtif, celle d'une émigration faite avec le plein consentement du maître du pays, celle d'une révolte à main armée, l'hypothèse que l'exode aurait été facilité par l'affaiblissement de l'autorité et par l'anarchie, toutes ces suppositions sont essentiellement contraires aux souvenirs précis et distincts rapportés par la tradition.

« Nous ne disons pas qu'il en soit absolument de même des miracles qui accompagnent la conquête de Chanaan. Bien que l'infériorité des forces militaires des Israélites relativemeut aux Chananéens fut très grande, il ne résulte pas de cette infériorité seule qu'une intervention miraculeuse ait été nécessaire, car l'histoire nous montre souvent des conquêtes faites avec des forces inférieures. Mais la sortie d'Égypte en corps de nation, sans révolte

1. On a beaucoup écrit sur ce point. Nous ne croyons pas utile de donner ici la bibliographie de ces travaux, tous plus ou moins arriérés aujourd'hui.

2. On nous permettra d'emprunter la remarquable explication de M. l'abbé de Broglie, *le Caractère historique de l'Exode*, dans les *Annales de philos. chrét.*, juin 1887, p. 246 et suiv. — Il faut admettre avec les géologues modernes, qu'à cette époque la mer Rouge s'étendait jusqu'au nord du lac Timsah et baignait l'emplacement d'Ismaïlia.

à main armée, ne peut s'être accomplie que miraculeusement : cela est évident.

« Nous devons donc appliquer le principe que nous avons posé, et passer outre, sauf à y revenir plus tard, à l'objection que l'on pourrait tirer du caractère miraculeux de l'exode. Nous aurons seulement à nous demander si ce fait ne contient pas en lui-même certaines impossibilités absolues, qui ne pourraient pas être expliquées par le miracle, ou du moins qui ne pourraient l'être que par la supposition d'un merveilleux fantastique que la tradition n'admet pas.

« Or, deux objections de ce genre ont été faites : l'une contre le départ simultané des Israélites ; l'autre contre le passage de la mer Rouge en une seule nuit. On a dit que ces deux déplacements si rapides d'une nation entière étaient contraires aux lois physiques qui régissent les mouvements et l'écoulement des foules, et qu'à moins de supposer que les corps des Israélites étaient devenus pénétrables et pouvaient occuper en même temps un même espace, ou qu'ils se sont transportés en traversant l'air et non en marchant sur la terre, jamais un peuple de deux millions d'hommes n'aurait exécuté ces manœuvres en si peu de temps. On fait ainsi appel, contre la possibilité de l'Exode tel que la tradition le rapporte, à l'expérience des officiers qui ont dirigé les mouvements de troupes, et qui savent combien il faut de temps pour rassembler ou pour faire passer par un endroit donné une certaine multitude d'hommes. Je crois qu'il est nécessaire de répondre à ces objections, parce qu'il s'agit ici, non plus de circonstances accessoires, mais de traits caractéristiques du fait gravé dans la tradition.

« Observons d'abord, à l'égard de l'objection tirée de l'impossibilité du départ simultané d'une nation entière, que la difficulté provient tout entière de l'état séden-

taire des Israélites habitant au milieu des Égyptiens. S'il s'agissait d'une population vraiment nomade, il n'y aurait aucune difficulté. Lors de l'exode célèbre des Kalmoucks du Volga en 1771, une population de six cent mille hommes leva ses tentes en une seule nuit, et s'enfonça dans le désert, dans l'espoir de gagner assez de temps pour échapper à la poursuite de l'armée russe. Aussi nous ne nous étonnons pas que les adversaires de la Bible, qui se servent de l'hypothèse gratuite que les Israélites étaient une horde de nomades quand ils veulent contester l'antiquité des lois de Moïse, abandonnent ici cette hypothèse pour adopter l'idée traditionnelle d'un peuple déjà sédentaire. Cette idée est en effet la source d'une objection contre le départ simultané de tout un peuple . Mais depuis longtemps le départ était prévu et le lieu de concentration indiqué à Succoth. Les Hébreux étaient prêts à une fuite immédiate, et en avaient préparé tous les moyens.

« Nous pouvons donc, sans nous écarter de la tradition, penser que le départ des Israélites, préparé depuis longtemps, a été composé de deux mouvements successifs : l'un, de concentration vers un rendez-vous donné d'avance, mouvement qui commence partout à la fois, dans la nuit de la Pâque, et a pu n'être achevé qu'au bout de plusieurs jours ; l'autre, de départ en corps de nation régulièrement constituée, qui a eu lieu après la concentration achevée. Sans doute, l'auteur du récit de l'exode... ne nous donne pas explicitement ces détails, mais il nous est permis de les suppléer. Il suffit, pour cela, de supposer qu'il a voulu décrire un mouvement raisonnable et possible : c'est une supposition que l'on doit faire, en général, quand on a affaire à un écrivain sensé ; — il est vrai que les exégètes modernes font en général la supposition contraire, afin de pouvoir reprocher à l'écrivain sacré les absurdités qu'ils lui ont prêtées.

« L'objection tirée du passage de la mer Rouge en une seule nuit est plus grave, et exige une autre solution. L'objection, en effet, est très forte, lorsqu'on adopte, pour la description et pour l'ordre du passage, une conception assez habituelle, mais qui n'est pas réellement suggérée par le texte de l'Exode. On se représente ordinairement l'armée des Israélites formant une longue colonne, et traversant une espèce de sillon long et étroit, miraculeusement ouvert dans une mer profonde. Quant aux Égyptiens, on suppose qu'ils s'engagent à la suite de la colonne des Israélites lorsque cette colonne est entièrement entrée dans la mer, et que les eaux se rejoignent pour les engloutir. Il est évident qu'une telle conception, appliquée à une nation de deux millions d'hommes ayant de nombreux troupeaux, et au passage en une seule nuit (les Égyptiens furent, selon l'Exode, engloutis au lever de l'aurore), est tout simplement absurde. Quand on ferait marcher la colonne des Israélites sur plusieurs centaines d'hommes de front, le temps manquerait encore pour un pareil défilé.

« Mais les circonstances que nous venons de décrire, sont purement imaginaires. Le texte de l'Exode montre qu'elles sont inexactes. Il est dit, en effet, que ce fut par un grand vent d'est que les eaux furent divisées et la mer entr'ouverte. Or, comment concevoir que le vent puisse creuser un sillon étroit dans une mer profonde? Et en supposant une tempête locale capable d'un tel effet, comment concevoir qu'une armée puisse traverser l'espace ainsi ouvert en marchant contre un pareil ouragan? Le phénomène peut être interprété d'une tout autre manière. Afin de l'expliquer, je vais choisir, pour représenter le passage de la mer Rouge, l'hypothèse exposée par M. Édouard Naville dans son travail sur Pithom. L'explication que je donne, n'est d'ailleurs pas liée à cette

hypothèse : elle pourrait s'appliquer à un passage accompli dans d'autres circonstances géographiques, pourvu que la topographie fût semblable.

« M. Naville croit qu'au temps de l'exode, le golfe de Suez se prolongeait beaucoup plus loin qu'aujourd'hui vers le nord et rejoignait les lacs Amers et le lac de Timsah. Il pense, d'après la configuration du sol, qu'entre ces deux lacs, dont le dernier, le lac Timsah, aurait formé le fond même du golfe de Suez, le golfe se réduisait à un bras de mer étroit et peu profond. Par suite d'une telle disposition des lieux, on voit que le vent a pu diviser les eaux, les pousser à droite et à gauche vers les deux lacs, et laisser à sec un très large intervalle. Selon la carte de M. Naville, il y a entre les deux lacs un intervalle de dix kilomètres environ. Au lieu d'un passage long et étroit dans une mer profonde, ce serait donc un très large intervalle laissé à sec par les eaux, en même temps que la vallée formée par le lit desséché serait étroite et pourrait être rapidement traversée.

« Observons en passant que le rôle du vent dans le dessèchement des eaux de la mer n'est point une hypothèse : c'est une affirmation formelle du texte de l'Exode, avec laquelle l'ensemble du récit doit être mis en accord. Il est difficile, sans doute, d'attribuer à l'action du vent le maintien en équilibre de masses d'eaux qui formeraient de véritables murailles à droite et à gauche des Israélites. Ce serait absurde, si ces murailles étaient dirigées de l'est à l'ouest, dans le sens même où souffle le vent. Ce serait encore difficile à admettre, si elles étaient, par suite de la configuration du canal, directement opposées au vent et lui faisant face. Le vent fait souvent reculer la mer sur une côte plate ; il ne produit pas de dénivellation brusque par refoulement, ou du moins la dénivellation est de peu de hauteur.

« Mais ceci est une pure question d'exégèse. Si l'on admet que le texte où il est parlé d'une manière absolue et sans restriction de l'action du vent, comme cause du phénomène, doit être interprété à la lettre, il faudra expliquer le terme de murailles dans un sens plus ou moins métaphorique. Si, au contraire, on veut prendre ce dernier terme dans le sens littéral, il faudra admettre que le vent n'est que la cause partielle du phénomène, et qu'une autre force maintenait les eaux suspendues. En tout cas, le vent a été une des causes ou même la seule cause apparente de la division des eaux, puisque c'est la seule cause mentionnée. Il faut donc que les circonstances topographiques soient favorables à cette action du vent sur les eaux ; or, ces circonstances sont précisément celles qui, en élargissant le passage, écartent l'objection des adversaires de la tradition.

« Mais ce n'est pas tout. Si l'on suit sur une carte la route parcourue par les Israélites, on reconnaît qu'après s'être avancés vers le désert, ils ont dû changer de direction pour aller se placer, sur la route occidentale du golfe, auprès de Migdol. Pour exécuter ce mouvement, ils ont dû contourner le lac Timsah, et arriver le long de la portion du golfe qui devait être desséchée, en côtoyant le golfe. Leur passage à travers la mer Rouge n'a donc pas été le défilé d'une longue colonne. Pendant leur marche, la mer n'était pas devant eux, mais à leur gauche.

« Ils ont dû camper dans leur ordre de marche le long de la côte, de telle sorte que chaque tribu et chaque portion de tribu avait, en face d'elle, la mer qui devait s'ouvrir devant elle. Dans ces nouvelles conditions, il n'y a plus de défilé, mais un passage simultané de toutes les tribus ; et ce passage semble pouvoir facilement être effectué en une seule nuit.

« Si cependant on craignait encore que le temps ne fût trop court, pour un peuple aussi nombreux, avec ses troupeaux et ses bagages, une autre hypothèse, également conforme tout à fait au texte, lèverait la difficulté. Rien ne dit, dans le texte, que les Égyptiens ne soient entrés dans le lit de la mer qu'après le passage complet des Israélites. Cela serait nécessaire s'il s'agissait d'un passage à travers une ouverture étroite ; mais si le lit du golfe est desséché sur une très grande largeur, rien n'empêche d'admettre que les Égyptiens, poursuivant l'arrière-garde des Israélites, soient entrés dans le lit de la mer du côté du nord, pendant que les Israélites accomplissaient leur passage dans la partie méridionale de l'ouverture. Rien n'empêche non plus de supposer que le retour de la mer qui a englouti les Égyptiens n'ait été que partiel, que ce soit seulement du côté nord que les eaux aient repris leur première situation, et qu'elles se soient arrêtées dans leur retour et aient même reculé après la catastrophe des Égyptiens, laissant un passage libre au reste de l'armée d'Israël.

« M. Lenormant a observé, dans son *Histoire ancienne de l'Orient*, que le texte ne dit nullement que le Pharaon lui-même ait été englouti ; il ne parle que de son armée [1].

1. Le texte hébreu (Exod., XIV, 28) s'exprime ainsi : « Et retournèrent les eaux, et couvrirent les chars et les cavaliers de toute l'armée de Pharaon, lesquels étaient entrés derrière eux dans la mer, et il ne resta pas d'entre eux jusqu'à un seul ». בהם, *bahem*, « d'entre eux, » se rapporte grammaticalement aux chars et aux cavaliers, mais point nécessairement à Pharaon. Le psaume CXXXV, 15, dit bien que Dieu « excussit Pharaonem et virtutem ejus in mari Rubro », mais le sens de ce texte n'est pas plus étendu que celui de l'Exode : Dieu secoua, נער, *niher*, Pharaon comme un arbre dont les fruits tombent sans que l'arbre tombe lui-même. L'histoire égyptienne suppose que Menephtah survécut encore plusieurs années, et l'on vient de retrouver son tombeau, avec sa momie intacte. Cfr. Sayce, *la Lumière nouvelle*, p. 48; Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.* II, p. 451.

On peut supposer qu'il ne s'agit que d'une partie de cette armée, celle qui était déjà entrée dans le lit de la mer Rouge. Rien n'empêche encore de supposer que le Pharaon, resté sur le rivage avec une autre partie de son armée, ait renoncé à poursuivre les Israélites, ou que ses soldats se soient enfuis. Le passage aurait donc pu continuer pendant toute la journée sans être troublé ; et la difficulté qui provenait d'un temps trop étroitement limité, s'évanouit complétement [1] ».

V. — Les Miracles du désert.

1° *La Colonne de nuée* [2].

Un membre de l'expédition scientifique d'Égypte, Dubois-Aymé, avait essayé de démontrer que la nuée miraculeuse n'était qu'une longue perche au haut de laquelle un feu était allumé ; on portait cette perche à la tête d l'armée pour la diriger dans sa marche et lui servir de signal. Une coutume analogue existe, il est vrai, encore aujourd'hui dans ces pays. « Dans tout l'Orient, les caravanes et les troupes armées qui marchent la nuit pour éviter la chaleur du jour, se font précéder par des porteurs de fanaux à cheval ou à pied. Ces fanaux, qui éclairent la route et évitent les rencontres gênantes dans un défilé ou sur un pont, sont en forme de réchauds, placés au bout d'une pique ; le feu y est entretenu avec du bois résineux

Notons cependant que certains commentateurs croient que Menephtah a péri avec son armée. Cfr Crelier, *Exode*, p. 120.

1. Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., xv, 1-21, a été admirablement commenté au point de vue littéraire par Rollin, *Traité des études*, t. II, p. 138.

2. Exod., XIII, 21-22. Cfr Nombr., IX, 21 ; II Esdr., IX, 19 ; I Cor., x, 1, 2.

ou de la résine en pâte. Lorsque je quittai Constantinople, ces réchauds, appelés *maschlas*, avaient trouvé place parmi les rares ustensiles de notre équipement de voyage ; et plus d'une fois, pour atteindre la halte du soir, si nous étions surpris par la nuit, nous allumions nos fanaux. Une grande caravane, comme celle de la Mecque ou des pèlerins du Jourdain, qui marche dans le désert ainsi éclairée, offre le spectacle le plus fantastique. Ces lueurs, tantôt claires, tantôt sépulcrales, rendues plus vives par le reflet des armes et la variété des couleurs des vêtements, éclairent la plaine, et, au milieu d'elle, les hommes, qui semblent des fantômes. Dans les villes, on se sert également de ces *maschlas*, et ils sont à une ou plusieurs branches... Si nous voulions pousser plus loin nos recherches, nous trouverions dans l'antiquité plus d'une trace de cet usage : ainsi Xénophon parle d'un roi de Sparte qui, partant pour la guerre, se fait précéder par un porteur de fanaux, et Curtius [1] nous apprend qu'Alexandre avait adopté un signal semblable pour servir de point de ralliement à son armée : signal qui jetait du feu la nuit et de la fumée le jour. Tous ces faits sont dans l'ordre très naturel des choses, et ne sont pas plus extraordinaires que le pain qu'on cuit ou l'habit dont on se couvre. C'est le résultat de l'industrie des hommes.

« Si les Israélites n'avaient eu devant eux que la fumée ou le feu de réchauds de ce genre, il n'en eût pas davantage été question, ce fait serait resté confondu avec les événements aussi simples d'une vie de voyage. Mais, puisque Moïse parle d'une colonne miraculeuse, qui est de fumée de jour et de feu la nuit ; que cette colonne sert de guide et que l'Éternel la conduit [2] ; qu'elle devient, selon

1. V, II.
2. Nombr., XIV, 14.

l'occasion, ténébreuse d'un côté et lumineuse de l'autre [1], il est clair qu'il entend raconter un vrai miracle, produit par l'intervention surnaturelle de Dieu [2] ».

2° *Les Eaux de Mara* [3].

Et venerunt in Mara, nec poterant bibere aquas de Mara, eo quod essent amaræ... At ille (Moyses) clamavit ad Dominum, qui ostendit ei lignum ; quod cum misisset in aquas, in dulcedinem versæ sunt. On a supposé que ce bois était une plante appelée *gharkad*, dont les baies auraient été jetées dans la source. Mais ces baies n'ont aucune vertu adoucissante, et les Israélites traversaient le désert à une saison où la plante ne les avait pas encore produites [4]. Il faut donc voir là une intervention divine, et ne pas chercher le moyen, introuvable aujourd'hui, qui fut alors indiqué à Moïse dans l'intérêt de son peuple.

3° *La Manne* [5].

Tout est évidemment miraculeux dans ce récit. La manne tombe pour la première fois dans le désert de Sin, pour la dernière dans la plaine de Jéricho. Elle ne tombe pas le sabbat [6]; les autres jours, on en recueille en quantité suffisante pour se nourrir.

Dans quelques parties du désert du Sinaï, on trouve une manne naturelle comestible [7], appelée par les Bé-

1. Exod., XIV, 19, 20. Ps. LXXVII, 14 ; CIV, 39.
2. L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* Paris, 1841, in-4°, p. 72-73.
3. Exod., XV, 23, 25.
4. *Introd. gén.*, t. II, p. 177.
5. Exod., XVI, 14-36 ; Jos., V, 12.
6. M. Moigno, *les Livres saints et la Science*, p. 237, dit qu'elle ne tombe pas le *dimanche*. C'est le faire remonter un peu loin.
7. Ce n'est pas la manne pharmaceutique, que l'on récolte en Calabre et en Sicile, et qui provient du *Fraxinus ormus* et du *F. rotundifolia*

douins *Manna essemma*, « manne céleste ». Elle provient du tamaris, *Tamaris mannifera :* c'est une gomme blanchâtre, ayant le goût du miel et exhalant un assez agréable parfum. L'arbuste exsude cette gomme, surtout quand l'hiver a été pluvieux, au mois de mai et de juin. La gomme manque si l'hiver a été sec. Les Arabes la considèrent comme très agréable, et les pèlerins en font grand cas; ceux de Russie en particulier la payent fort cher, vingt et vingt-cinq piastres la livre [1]. Cette gomme n'a pas de valeur alimentaire et ne pourrait entretenir la vie. « L'analyse montre que la manne du tamaris renferme du sucre de canne et du sucre interverti. C'est un miel véritable, complété par la présence de la dextrine. On voit en même temps que cette manne ne saurait suffire comme aliment, puisqu'elle ne contient pas de principe azoté [2] ».

Il n'y a donc pas de rapport possible à établir entre ce produit végétal et la manne dont se nourrirent les Hébreux [3]. D'ailleurs, la production de tous les tamaris de la presqu'île du Sinaï ne suffirait pas à nourrir un homme durant six mois [4]. Or, pour l'alimentation des Hébreux, il fallait au moins sept millions de kilogrammes de manne par semaine. La manne était donc réellement un pain du ciel. Il faut dire avec l'auteur de la Sagesse : « Vous avez nourri votre peuple avec la nourriture des anges; vous leur avez donné un pain venant du ciel, préparé sans travail, renfermant en soi tout ce qui plaît et qui est agréable à tous les goûts. Car cette nourriture, qui venait de

1. Robinson, *Biblical. Researches*, t. I, p. 115.
2. M. Berthelot, cité par C. James, *les Hébreux dans l'isthme de Suez*, p. 61.
3. M. Moigno, qui repousse si ardemment tout compromis, a tort de dire que « le fait surnaturel est venu s'enter sur un fait naturel transformé ». *Les Livres saints et la Science*, p. 237.
4. De Laborde, *op. cit.*, p. 95.

vous, montrait la bonté que vous avez pour vos enfants; et, s'accommodant à la volonté de chacun, elle se changeait en ce que chacun voulait[1] ».

On fait une objection. Si cette nourriture était si délicieuse, comment les Hébreux ont-ils aussitôt murmuré contre elle[2] ? Ce dégoût s'explique par l'inconstance, le caprice, l'envie déréglée d'une alimentation plus variée; Il n'enlève rien au caractère du miracle.

4° *Les Oracles de Balaam*[3].

Ces oracles sont divisés en quatre parties. Trois fois Balac somme le voyant de maudire, et trois fois il est forcé de bénir. Dans la quatrième partie, l'histoire du royaume de Dieu se déroule dans ses rapports avec les royaumes du monde. Balac ne presse plus Balaam de maudire Israël, et Balaam, en s'éloignant de lui, dit[4]: « Et maintenant, vois, je m'en vais vers mon peuple; viens, je t'annoncerai ce que ce peuple fera à ton peuple dans les jours à venir ». Ici les prophéties relatives aux destinées des empires du monde commencent[5].

« Balaam, le fils de Béor, dit, et l'homme aux yeux ouverts *(perforatus oculo)* dit: Parole de celui qui entend les paroles de Dieu et connaît les desseins du Très-Haut, qui voit la vision du Tout-Puissant, de celui qui se prosterne et dont les yeux s'ouvrent. Je le vois, mais non maintenant; je le vois, mais non de près (*neque vero propinquum*): une étoile sort de Jacob, et un sceptre s'élève d'Israël et frappe les côtés de Moab (c'est-à-dire, les limites de Moab, le pays tout entier), et détruit entièrement

1. Sag., XVI, 20, 21.
2. Nombr., XXI, 5.
3. *Ibid.* — *Introduction générale aux prophètes*, p. LXXXV.
4. Nombr., XXIV, 14.
5. *Ibid.*, ℣℣. 15-19.

les fils de désolation (שת équivaut à אשת, avec un א médial, Lam., III, 47). Et Édom sera conquis, et Séïr sera conquis, ses ennemis (d'Israël), et Israël a la victoire. Et lui (le maître qui est attendu) régnera du milieu de Jacob[1], et détruira ce qui échappera des villes (ennemies) ».

Alors, au verset 20, la destruction d'Amalek est annoncée ; puis, ŷŷ. 21 et 22, la déportation des Kénites en Assyrie. Mais l'essor du voyant s'étend beaucoup plus loin[2] :

« Hélas ! qui vivra, quand Dieu accomplira cela ? Et des navires (viendront) de la côte de Chittim, et humilieront l'Assyrie, et humilieront Éber (l'Hébreu) ; mais lui aussi (le pouvoir des Chittim) sera détruit ».

Un fait caractéristique, c'est que Balaam, de Péthor, du milieu des païens, surpasse tous les prophètes de l'âge suivant, puisqu'il est amené à peindre l'état national et politique de l'avenir, ce qui ne se retrouve plus que dans les prophéties de Daniel. Dans les oracles de Balaam, pour la première fois, Celui qui doit venir apparaît comme le Messie, parce que l'étoile est l'emblème de son origine et de sa gloire céleste, et le sceptre celui de sa dignité royale. Celui qui est vu n'est pas un collectif, c'est-à-dire, n'est pas la personnification du royaume de la promesse, car il n'est certainement question que d'un seul individu dans la période finale de la déclaration de Balaam. Puisque ce passage est considéré comme eschatologique, il n'y est pas question de David, quoique ce roi ait vaincu les Moabites et les Iduméens. Balaam n'a pas la vision d'une lignée de rois, ou d'un seul personnage dans cette lignée ; celui qu'il voit est le roi messianique, dans lequel le royaume de Jéhovah[3] est représenté sous

1. Cfr Ps. LXXXI, 8.
2. Nombr. XXIV, 23-24.
3. *Ibid.*, XXIII, 21 ; XXIV, 7.

une forme humaine. Cela s'est accompli historiquement dans le Christ, dont l'Apocalypse [1] dit que les royaumes de ce monde deviendront à la fin les royaumes du Seigneur et de son Christ, et qui dit de lui-même [2] : « Je suis la racine et le rejeton de David, l'étoile brillante et matinale [3] ».

5° *Le Cantique et la Bénédiction de Moïse.*

Le côté divin du royaume de Dieu reçoit une expression magnifique dans le chant de Moïse mourant [4]. En quatre peintures est représentée toute l'histoire d'Israël jusqu'aux derniers jours. Ce chant fut pour Israël, à tous les âges, un miroir de sa condition présente et de sa destinée future. Herder l'appelle le prototype et le canon de toute prophétie, et Hengstenberg, la *grande charte* des prophètes [5].

Nous ne serons pas surpris que les promesses de Jacob concernant Juda, comme tribu royale, ne trouvent point d'écho dans la bénédiction de Moïse [6], où les mots touchant Juda n'ont rapport qu'à son repos après ses victoi-

1. Apoc., XI, 15 ; XII, 10.
2. *Ibid.*, XXII, 16.
3. Le paragraphe concernant Balaam, dit Delitzsch, p. 41, est considéré comme jéhoviste ; mais Kayser, Wellhausen, etc., admettent qu'on a utilisé un récit plus ancien. S'il fallait considérer la prophétie de Balaam comme une *vaticinatio post eventum*, il serait nécessaire de descendre jusqu'à l'âge des Séleucides (312 av. J.-C.), à cause de la mention des vaisseaux de Chittim. Or personne n'a songé à une telle conclusion.
4. Deut., XXXII.
5. Klostermann, *das Lied Moses und Deuteronomium, Studiend und Kritiken*, Gotha, 1871-1872, in-8°, a prouvé que le grand cantique de Moïse, qui est attribué par Ewald et Kamphausen, *das Lied Moses*, Leipzig, 1865, in-8°, à la période assyrienne ou babylonienne postérieure, était connu dès le temps d'Ézéchias comme venant de Moïse, et fut transmis comme faisant partie du Deutéronome.
6. Deut., XXXIII.

res [1] : « Ecoute, Seigneur, la voix de Juda, et ramène-le vers son peuple ; avec ses mains il a combattu pour lui-même, et tu lui seras en aide contre ses ennemis ».

La bénédiction atteste ce fait fondamental que Jéhovah est devenu roi d'Israël [2], et qu'Israël est heureux, comme peuple d'un roi si miséricordieux. La bénédiction sur Zabulon et Issachar indique l'appel des païens à l'union avec le Dieu qui habite sur la sainte montagne, ou dans le pays montagneux qu'il s'est consacré [3]. Mais nulle mention n'est faite d'un roi humain. Le salut d'Israël apparaît comme l'œuvre de Jéhovah. Le Messie n'est pas encore le centre de l'espoir du salut et de la glorification, puisque ces deux bienfaits sont attendus de Jéhovah lui-même [4].

Article VII

PRINCIPAUX COMMENTATEURS DU PENTATEUQUE

Anciens. Pères grecs. — Saint Hippolyte et Origène ont écrit des commentaires dont il ne nous reste que des fragments.—Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, VII et VIII.—Saint Basile le Grand, neuf Homélies importantes sur l'Hexaméron.—Saint Jean Chrysostome, soixante-sept

1. Deut. xxviii, 57., ℣. 7.
2. *Ibid.*, ℣. 5.
3. Deut., ℣℣. 18-19.
4. Graf, *der Segen Moses*, Leipzig, 1857, in-8°, attribue ce document aux règnes de Jéroboam II et d'Ozias. Mais Volck, *der Segen Moses*, Erlangen, 1873, in-8°, a prouvé, par une sobre argumentation, que ce qui y est dit de chaque tribu peut très bien s'expliquer au point de vue de Moïse et de son temps. Il est digne de remarque que Deut., xxxiii, 2, est l'original de Jug., v, 4 (Delitzsch).

homélies et neuf discours sur la Genèse. — Saint Éphrem, dont il ne reste que des fragments. — Saint Cyrille d'Alexandrie, *passim*. — Théodoret, *questions sur le Pentateuque*.

Pères latins. — Saint Ambroise, *in Hexaemeron*, *de Paradiso terrestri*, etc. — Saint Jérôme, *Quæst. hebr. in Genes.* — Saint Augustin, *Confess. XI*, etc; *de Genesi cont. manich.*, *de Genesi ad litt.*, *Quæst. in Pent.*, etc. — Saint Isidore, *Quæst. in V. T.* — Bède, *Hexaemeron*, *Comment. in Pent.*, etc. — Raban Maur, *Comment. in Gen. et in IV reliq. libr.*

Moyen âge. — Bruno d'Asti, *Expos. in Pent.* — Hugues de Saint-Victor, *Adnot. elucidat. in Pent.* — Pierre Lombard, *Sentent. II*, dist. 13, sq. — Saint Thomas d'Aquin, *Summ. theol. I*, q. 67-74, 92, 100, etc. — S. Bonaventure, *Illumin. Ecclesiæ in Hexaem.* — Lyranus, *Postilla*, 1471. — Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, 1487. — Tostat, *Opera*, 1507. — Denys le Chartreux, *Comment.*, 1533.

Modernes. Catholiques. — Cajetan, *Comment. in V mosaic. libros*, 1531. — Jer. Olivier (oleaster), *Comment. et Disput. in Gen.*, 1589. — Corneille de Lapierre; son commentaire sur le Pentateuque est un de ses meilleurs. — Bonfrère, *Pentat. Moysis Comment. illustratus*, 1625. — Lorin, *Comment: in Levit. Num.*, *Deuter.* 1625. — Jansénius d'Ypres, *Comment. in V libr. Moysis*, 1639. — Calmet, dans son grand *Commentaire littéral*, 1707. — Houbigant, *Bibl. hebr.*, 1753. — Lamy, *Comment. in lib. Genes.*, 1883. — Crelier, *Exod.* et *Lévit.*, 1886; *Genèse*, 1889. — Trochon, *Nombr.* et *Deuteron.*, 1887.

En outre, les travaux très utiles de Mgr Meignan, *Prophéties messianiques*, 1856; Reinke, *das Protevangelium*; Himpel, *die Messian Weissagung, im Pent.* 1860. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, etc.

Protestants.—Delitzsch, *Die Genesis ausgelegt.* et *Neuer Comment ub. die Gen.*, 1852, 1887. — Keil, *Biblisch. Comment. ub. die B. B. Mos.*, 1870, 1878. — Browne, Cook, Clark, Espin, dans le *Speak. Comment.*, 1871, 1877.

CHAPITRE II

LE LIVRE DE JOSUÉ [1].

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

Moïse, pas plus qu'Aaron, n'a été admis à entrer dans la terre promise; après l'avoir contemplée du sommet du mont Nébo, il est mort [2]. Pour assurer au peuple un gouvernement énergique, il s'est donné, d'après l'ordre de Dieu, un successeur qui doit achever l'œuvre commencée, introduire le peuple dans la terre promise et diviser celle-ci entre les tribus : c'est Josué, fils de Nun, de la tribu d'Éphraïm [3]. Après avoir déployé sa valeur dans la guerre contre les Amalécites, Josué avait été toujours le fidèle compagnon de Moïse. Seul avec Caleb, parmi les explorateurs du pays de Chanaan, il avait exhorté le peuple à suivre les ordres de Dieu et à envahir la terre que le Seigneur lui destinait. Aussi, seul avec Caleb, de tous les Israélites qui avaient quitté l'Égypte, fut-il jugé digne d'entrer en Palestine [4]. A la mort de Moïse, il fut rempli

1. Clair, *Commentaire sur Josué* (Bible de Lethielleux); Cornely, *Introductio*, t. II, Ire partie, p. 170 ; Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, p. 3.

2. Nombr., xx, 12; Deut., xxxiv, 1-5.

3. Son nom d'Osée, הושע, *salut*, est changé en celui de Josué, יהושע, *Jéhovah est le salut*, en signe du choix que le Seigneur a fait de lui. Nombr. xiii, 17. Sur la généalogie de Josué, v. I Paral. vii, 22-27, et Nombr., i, 10.

4. Exod., xvii, 9 et suiv.; xxiv, 13; xxxii, 17; xxxiii, 11. Nombr., xi, 28; xiii, 17; xiv, 6-10, 28-38.

de l'esprit de sagesse, et les fils d'Israël lui obéirent, suivant l'ordre donné à Moïse par le Seigneur [1].

Le livre de Josué raconte la conquête de la Palestine, sa division entre les tribus ; il se termine par les dernières paroles de Josué pour exhorter le peuple à l'observation de la loi, et par un court récit de sa mort.

II. — Division.

Ce livre a deux parties, suivies d'un épilogue.

Première partie : Conquête de la terre promise.

1° *Entrée dans la terre de Chanaan :* premiers préparatifs, I, 1-11 ; appel au concours des tribus transjordaniques, 12-18 ; envoi d'explorateurs à la ville de Jéricho, II ; passage du Jourdain, III ; érection des monuments de souvenir, IV ; préparation morale à la conquête par la circoncision de tous ceux qui sont nés au désert, et la célébration de la première Pâque sur la terre promise, V.

2° *Conquête du pays :* prise de Jéricho, VI ; occupation de Haï, d'abord retardée par le crime d'Achan, VII-VIII, 29 ; prise de possession officielle de toute la contrée, à Sichem, 30-35 ; fraude et asservissement des Gabaonites, IX ; défaite et supplice des rois amorrhéens, X, 1-27 ; soumission de la partie méridionale, X, 28-43, et ensuite de la partie septentrionale du pays, XI, 1-23 ; dénombrement des chefs vaincus de l'un et l'autre côté du Jourdain par Moïse et Josué, XII.

Deuxième partie : Partage de la terre promise.

1° *Préliminaires du partage :* Josué reçoit de Dieu l'ordre de partager le territoire entre neuf tribus et demie, XIII,

1. Le tombeau de Josué a été découvert par M. V. Guérin à Khirbeth-Thibneh. V. *Revue archéologique,* 1863, t. I, p. 100.

1-8; Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé ont déjà leur lot au delà du Jourdain, et Lévi ne doit avoir que des villes détachées, 9-33.

2° *Distribution du territoire :* parts attribuées à la famille de Caleb et à la tribu de Juda, XIV, XV; à la tribu d'Éphraïm et à la demi tribu de Manassé, XVI, XVII; aux sept autres tribus, XVIII, XIX; détermination des villes de refuge et des cités lévitiques, XX, XXI; renvoi des tribus transjordaniques qui ont prêté leur concours à la conquête, XXII.

Épilogue: Josué exhorte le peuple à la fidélité, XXIII, et renouvelle l'alliance avec le Seigneur, XXIV.

III. — But du livre.

Le but que l'auteur se propose, n'est pas uniquement de raconter l'histoire de Josué et la division de la terre promise. Dans ce cas, il aurait donné beaucoup plus de détails sur une conquête avec laquelle il est très familier. En réalité il poursuit un but beaucoup plus élevé, comme tous les écrivains sacrés, il veut rappeler, par le souvenir des bienfaits et des châtiments divins, ses compatriotes à l'observation fidèle du traité conclu avec Dieu. L'auteur du livre de Josué veut surtout faire ressortir la fidélité divine, fidélité que le Seigneur a manifestée dans la conquête et le partage de la terre promise. Dieu s'était engagé en effet à ne pas manquer à son peuple après la mort de Moïse[1]. Le livre de Josué montre comment il remplit sa promesse. C'est pour cela que l'auteur choisit, entre tous les événements, ceux où se manifeste l'intervention divine. Aussi peut-il conclure avec justice le récit du partage de

1. Nombr., XX, 7-13, XXVII, 12-23.

la terre de Chanaan par ces mots : « Dedit Dominus Deus Israeli omnem terram, quam traditurum se patribus eorum juraverat... Ne unum quidem verbum, quod illis præstiturum se esse promiserat, irritum fuit, sed rebus expleta sunt omnia »[1]. Les discours de Josué qui terminent ce livre, indiquent la conclusion qu'on doit tirer de cette fidélité de Dieu : la fidélité de peuple doit y correspondre, et se manifester par l'exact accomplissement de la loi[2].

Article II.

UNITÉ DU LIVRE DE JOSUÉ.

Dès la première partie de ce siècle, les adversaires de nos Livres saints ont soutenu que le livre de Josué n'était autre chose qu'une réunion de fragments disparates. Depuis lors, l'idée a été précisée, et la théorie des auteurs multiples, élohiste, jéhoviste, deutéronomiste, etc., déjà appliquée aux livres de Moïse, a été étendue à celui de Josué par l'école rationaliste. (Bleek, Schrader, Welhausen, Reuss, Knobel, Ewald, etc.). Le Pentateuque est ainsi devenu l'Hexateuque. Pour d'autres au contraire, le livre de Josué a paru avoir de plus grandes affinités avec le livre des Juges, et on a voulu le souder à ce dernier.

I. — Le livre de Josué est un livre indépendant.

1° L'antiquité juive et chrétienne a toujours vu dans le livre de Josué une œuvre distincte de celle de Moïse. Bleek ne peut s'expliquer que l'auteur qui fait le récit du voyage dans le désert arrête sa narration précisément à l'époque

1. Jos., XXI, 41-43.
2. Cornely, *op. cit.*, p. 176.

où l'émigration va atteindre son but. Il y aurait là en effet une anomalie inexplicable, si l'auteur du Pentateuque avait écrit au temps des rois ou d'Esdras. Mais si l'auteur est Moïse lui-même, — et la critique rationaliste n'a pas encore *prouvé* le contraire — on conçoit que l'auteur ne mène pas son récit au delà de sa propre vie, et qu'il ne parle de la Palestine que comme d'une contrée à conquérir et à partager. Notons bien d'autre part que les critiques qui ont fait la découverte de l'Hexateuque, n'ont aucun moyen d'expliquer comment leur chronique, écrite dans les environs de la captivité, s'arrête si brusquement à la mort de Josué.

2° L'examen du livre démontre que l'auteur de Josué n'est pas le même que celui du Pentateuque. Moïse parle en historien et en législateur; il prévoit et prépare la conquête de la terre promise. Dans le livre de Josué, nous voyons d'abord que le Pentateuque est considéré comme un livre fermé (viii, 31 ; xxiii, 6). Puis le narrateur se préoccupe de nous donner un récit complet et indépendant, et de montrer que l'œuvre préparée par Moïse a été accomplie de point en point. Aussi, dans son récit de la conquête et du partage, revient-il sur des faits déjà notés au Pentateuque: par exemple, l'établissement des tribus de Ruben et de Gad sur la rive orientale du Jourdain, la division de la terre de Chanaan, la désignation des villes de refuge, etc. (Num., xxxii, 20 sq. Jos., i, 12 sq.; Num., xxxii, 33 sq. Jos., xxii, 15 sq.; Deut., iv, 41 sq. Jos., xx, 8 sq.)

3° Les particularités de langage signalées au Pentateuque disparaissent du livre de Josué, malgré la similitude à laquelle il faut s'attendre, et que l'on constate d'ailleurs, dans des écrits composés à un si faible intervalle. Ainsi dans Josué nous ne lisons plus הוא *hou* pour היא, נער *hi*, *nahar*, pour נערה, *naharah* ; les pronoms הלזה, *hal lazeh*, האל, *hael*, disparaissent; Jéricho se trouve onze

fois dans les Nombres et le Deutéronome sous la forme ירחו, *ierecho*, et dans Josué toujours sous la forme יריחו, *iericho*, etc.

4° Le livre de Josué est également indépendant du livre des Juges. Il se termine tout naturellement avec la mort de Josué et celle d'Éléazar, de même que le Deutéronome a pour conclusion la mort de Moïse. On trouve même dans les Juges des allusions au livre de Josué comme à un ouvrage déjà rédigé [1].

II. — Le livre de Josué n'est point formé de fragments juxtaposés.

Le dessein de l'auteur y apparaît clairement, et son plan est très net : il veut raconter la conquête et le partage de la terre promise. Son récit s'enchaîne de manière à réaliser ce plan. Bleek et Welhausen y signalent pourtant des détails qu'ils prétendent contradictoires, et qui leur donnent lieu de soupçonner que nous n'avons là que des fragments incohérents.

1° On dit que Josué a soumis et chassé les Chananéens et qu'ensuite il a occupé tout le pays [2].

Mais la réalité contredit cette assertion (XIII, 1 sq.) ; le livre lui-même énumère des parties qui n'ont pas été conquises [3], et le livre des Juges parle de villes qui n'ont pu être prises que postérieurement : Hébron [4], Dabir [5], Asor [6], Jérusalem, Gazer, Béthel, Dor, Mageddo [7], Horma et Arad [8]. — *a)* Si le livre est composé de fragments, il est bien singulier que celui qui les a réunis n'ait point songé à les

1. Jud. III, 3. — Jos. XIII, 2-5.
2. Jos., IV, 16, 23 ; VII, 7, sq. ; XXI, 43 sq. ; XXII, 4.
3. Jos., XVII, 14 sq ; XVIII, 3 ; XXIII, 5-13.
4. Jos. X, 36. — Jud. I, 10.
5. Jos. X, 38. — Jud. I, 11.
6. Jos. XI, 10. — Jud. IV, 2.
7. Jos. XII, 10-23, XVI, 10. — Jud. I, 8-16.
8. Jos. XII, 14, Jud. I, 17.

accorder ensemble, et ait laissé des détails soi-disant contradictoires si voisins l'un de l'autre. — *b*) Dieu n'avait point promis que la conquête se ferait tout d'un coup ; il avait même décidé qu'elle serait progressive et proportionnelle à l'accroissement numérique des Hébreux[1]. C'est ce qui se fit (Jos. XI, 23). — *c*) Les premières expéditions ne réduisirent pas définitivement toutes les villes. Les Chananéens, d'abord frappés de terreur, cédaient quand les conquérants étaient en force ; puis quand Josué se portait d'un autre côté, ils reprenaient courage, et occupaient de nouveau les régions ou les villes d'où on les avait chassés une première fois. C'est ainsi que Caleb fut obligé de réconquérir Hébron et Dabir, villes tombées une première fois au pouvoir de Josué[2]. — *d*) Certaines régions ont pu être occupées, sans que les places fortes qui s'y trouvaient fussent aux mains des conquérants. Ainsi Josué remporte une victoire sur Jabin, roi d'Asor[3] ; mais le texte ne dit point que Josué ait pris la ville d'Asor (XI, 10). Si elle a été prise, on conçoit très bien qu'elle n'ait pu être gardée. Les objections viennent donc de ce que l'on tient à mettre sur le même plan des faits qui se sont succédé à des intervalles très notables, ou de ce qu'on veut faire dire au texte beaucoup plus qu'il ne contient.

2° Le partage du pays entre les tribus a été l'objet de

1. Exod. XXIII, 29, 30 ; Deut. VII, 22.
2. Jos. X, 36 sq. ; XI, 21 sq. XV, 13 sq.
3. Nous avons un exemple contemporain de ce qui dut se passer alors. La conquête de l'Algérie a fréquemment présenté l'alternative de villes prises par les Français, réoccupées ensuite par les Ara-es quand les nouveaux maîtres du pays étaient obligés d'envoyer opérer ailleurs le gros de leurs forces.
4. Il ne faut pas confondre ce Jabin avec un de ses successeurs du même nom, défait, une centaine d'années après, par Barac et Débora. Jud. IV, 2 sq.

remaniements postérieurs, qui ne concordent pas avec la première distribution [1]. — Quoi d'étonnant que le lot d'abord assigné d'une manière générale à chaque tribu, ait eu besoin ensuite d'une détermination plus précise, et que cette détermination ait soulevé quelques contestations parmi les intéressés ? Josué n'avait pas entre les mains de carte détaillée sur laquelle il pût à l'avance tracer les limites de chaque tribu. Ces limites furent d'abord assez flottantes, et l'hostilité des Chananéens ne permettait guère de les préciser à loisir. Il n'y a donc pas contradiction dans le texte, quand il fait mention de tentatives successives pour mettre les tribus d'accord sur la question territoriale [2].

3° Dans les onze premiers chapitres, on voit les tribus faire ensemble la conquête du pays, sous la direction de Josué ; ailleurs, au contraire, on représente chaque tribu comme travaillant en particulier à s'établir les armes à la main sur son territoire [3].—Il y a encore là deux périodes successives, qui n'impliquent aucune contradiction. Josué commence par deux grandes expéditions générales au nord et au midi ; elles ont pour but et pour effet d'effrayer, d'affaiblir et de diviser les indigènes. Il est ensuite plus facile à chaque tribu de s'emparer du territoire qui lui est dévolu, et elle le fait avec d'autant plus d'énergie et de persévérance, qu'elle travaille dans son propre intérêt.

4° La législation mosaïque paraît être en pleine vigueur au temps de Josué. Pourtant, dans sa dernière exhortation, celui-ci croit devoir s'élever contre l'idolâtrie (xxiv, 23) ; et, aussitôt après sa mort, le culte des idoles semble florissant (Jud. iii, 1-11), même dans des endroits où ce culte

1. Jos. xv-xvii : xviii, 1, 3, 11-xix.

2. On sait combien nos commissions modernes, chargées de la délimitation et de la rectification des frontières, mettent de temps à parfaire leur œuvre. La tâche de Josué ne dut pas être plus aisée que la leur.

3. xv, 13-19 ; xvii, 14 sq. – Jud. i, 1 sq.

paraît le moins à sa place, autour du sanctuaire de Sichem (Jos. XXIV, 26. Jud. IX) et à Silo (Jud. XXI, 19). —*a*) Les lois les plus formelles sont loin d'être toujours observées, et les mœurs contredisent souvent les croyances. C'est ainsi qu'au pied même du Sinaï, les Hébreux sacrifiaient au veau d'or, et qu'avant d'entrer dans la terre promise ils se prosternaient devant les idoles des Moabites[1]. *b*) —Aussitôt après la conquête, le peuple hébreu, déjà si enclin à l'idolâtrie, se trouve mêlé à une population dont le culte est des plus grossiers et des plus sensuels : est-il étrange que beaucoup se laissent entraîner, et que Josué soit obligé de les réprimander et de les prémunir ? — *c*) Si Josué a choisi Sichem pour y établir le sanctuaire, c'est à cause de sa position centrale, et du voisinage des deux montagnes, Garizim et Hébal, du sommet desquelles avaient retenti les bénédictions et les malédictions divines (Jos. VIII, 30). L'idolâtrie qu'on y constate 150 ans plus tard, au temps de Gédéon (Jud. IX), ne pouvait raisonnablement empêcher Josué d'en faire un lieu sacré. Il en est de même de Silo. Si l'on prouve qu'on y a célébré une fête en contradiction avec la loi de Moïse, on démontre seulement par là que les préceptes les plus graves ne sont pas toujours respectés.

5° Volck attribue les deux parties du récit à deux auteurs différents : la première, qui raconte la conquête, a pour auteur un jéhoviste, qui désigne habituellement la tribu par le mot שבט, *shebet*, qui met à la tête du peuple des *shoterim veoshim zeqnim*, ou parfois seulement des *shoterim*, « scribes », et ailleurs des *zeqnim*, « vieillards », et qui ne fait aucune mention du grand prêtre Éléazar ; dans la

1. Cette contradiction entre la loi et les mœurs constitue l'une des objections favorites des rationalistes ; c'est leur grand argument pour essayer de démontrer que la loi de Moïse n'a été écrite qu'après la captivité.

seconde partie, c'est un élohiste qui raconte le partage du pays, met Éléazar sur le même pied que Josué, parle de *roshei abot*, « chefs de familles », et appelle la tribu מטה, *matteh*. — Ces diversités ont toutes leur raison d'être. — *a*) *Shebet* désigne la tribu dans son unité politique, et *matteh*, du radical *natah*, « étendre », implique la multiplicité des éléments composants. L'écrivain se sert de chacun des deux mots suivant le point de vue auquel il se place : aussi lit-on *matteh* dans le récit de la conquête (vii, i, 18), et *shebet* dans l'histoire du partage (xiii, 33 ; xviii, 2, 4 ; xxi, 6, etc.) — *b*) Les vieillards et les scribes ont des fonctions nationales : ils apparaissent donc quand Israël est réuni pour la conquête. Les chefs de familles ont un rôle plus particulier, qui les oblige à intervenir dans les questions d'établissement local. — *c*) Éléazar n'avait point de fonction militaire à remplir : aussi n'agit-il que quand la conquête est assurée ; il prend même rang avant Josué, à raison de sa dignité [1].

6° L'incohérence que l'on remarque dans certaines parties du livre prouve que nous n'avons là qu'une compilation. — *a*) Certains récits ont en effet quelque obscurité, par exemple, celui de la prise de Haï. Un compilateur n'eût pas manqué de mettre en ordre cette histoire. Mais on doit se rappeler que le grand embarras vient ici des chiffres, et que les copistes ont rarement transmis avec fidélité les indications de ce genre. — *b*) Plusieurs font difficulté de laisser à leur place les malédictions et les bénédictions de

1. Jos., xiv, 1 ; xvii, 4 ; xix, 51 ; xxi, 1. On ne peut s'empêcher de remarquer la place restreinte accordée dans les livres historiques aux grands-prêtres, dont la série depuis Aaron est du reste si difficile à établir. Il y a là une preuve que l'histoire d'Israël, telle qu'on la trouve dans la Bible, est à peu près aussi incomplète au seul point de vue religieux, que le serait une histoire de l'Église où l'on ferait à peine mention des papes.

Sichem, à cause de la liaison étroite qui paraît exister entre VIII, 29, et IX, 1. Les meilleurs manuscrits grecs leur donnent raison, en insérant ce morceau après IX, 2. D'autre part, bon nombre de commentateurs, à la suite d'Origène, laissent cet épisode à sa place, et l'y trouvent bien. Quel que soit le parti adopté, il n'y a pas là d'objection sérieuse [1].

Article III

AUTEUR DU LIVRE.

L'auteur du livre ne s'est pas désigné clairement. Primitivement, chez les Juifs et chez les chrétiens, on a cru que c'était Josué lui-même. Théodoret le premier songea à un écrivain plus récent. Depuis lors, le livre a été attribué, par pure conjecture, à Samuel, à Isaïe, à Esdras, etc. Quelques catholiques [2] supposent un rédacteur très peu postérieur à l'époque de Josué; d'autres [3] croient le livre écrit par Josué lui-même, mais avec quelques additions subséquentes, et d'ailleurs peu importantes (XV, 15-19; XVIII, 27). Quant aux derniers versets (XXIV, 29-33), ils ont été ajoutés évidemment après la mort de Josué, comme les derniers versets du Deutéronome après la mort de Moïse.

Voici les conclusions que suggère l'étude attentive du livre:

1° *Le livre est antérieur à l'époque de David.* — *a*) Du temps de l'auteur, les chananéens habitent encore à Cazer et payent tribut (XVI, 10), et les Jébuséens vivent côte à côte à Jérusalem avec les enfants de Juda. Or David s'était emparé de la citadelle des Jébuséens (II Reg. V, 7), et la ville de Gazer était au pouvoir des Égyptiens à l'époque de Salomon, peut-être depuis longtemps (III Reg. IX, 16). — *b*) Le livre parle de la « grande Sidon », et des

1. Cf. *Cornely*, 57.
2. *Welte, Scholz*, Danko.
3. *Kaulen Zaschokke*, Cr.

Sidoniens comme d'un peuple maître de la Phénicie et qu'il faut exterminer (XIII, 6 ; XIX, 28). Au temps de David, ce sont les Tyriens qui sont maîtres de la Phénicie, et il est si peu question de les exterminer, que David fait alliance avec leur roi. — *c*) Un auteur écrivant au temps de David, n'aurait pas manqué de citer parmi les villes de Juda la patrie du roi, Éphrata-Bethléem, déjà mentionnée dans la Genèse (XXXV, 16 : XLVIII, 7). — *d*) Sous David, Sion était le lieu réservé au sanctuaire ; le livre de Josué ne parle du sanctuaire que comme d'un emplacement à désigner par le Seigneur (IX, 27).

2° *Le livre est écrit par un témoin oculaire.* — *a*) Dans la partie historique, l'auteur parle en homme qui a vu et entendu ; on sent qu'il pourrait ajouter : « quorum pars magna fui ». Bien que s'exprimant à la troisième personne, il laisse parfois échapper la première (V, 1, 6, hébr.). Il écrit que Rahab et Caleb vivent encore de son temps (VI, 25 ; XIV, 14). — *b*) Sa connaissance géographique du pays est récente et incomplète. Il décrit avec grand détail le territoire de Juda et de Benjamin (XV, XVIII) : on voit qu'il l'a habité et parcouru. Il indique les frontières et quelques villes d'Issachar et de Nephthali (XIX) ; il est plus sobre encore en ce qui concerne Éphraïm (XVI) et Zabulon (XIX). Cette description trahit l'époque de la conquête : du vivant de Josué, Juda se rendit complètement maître de presque tout son territoire ; les autres tribus en étaient encore à batailler contre les indigènes. Un auteur postérieur eût laissé une description topographique autrement complète. Pour éluder la difficulté, les rationalistes imaginent que l'auteur subséquent a transcrit un document de l'époque : c'est avouer l'existence d'un écrit du temps de Josué. — *c*) Les raisons dont on se sert pour étayer l'existence de l'Hexateuque prouvent naturellement que la composition du livre de Josué

est d'une époque peu distante de celle du Pentateuque.

3° *On ne peut prouver péremptoirement que Josué n'est pas l'auteur du livre.* — *a)* La formule si fréquente « usque in præsentem diem » n'oblige pas à descendre plus bas que Josué. Le conquérant, mort à 110 ans, a vécu au moins 23 ans après le partage du pays[1]. S'il a écrit vers la fin de sa vie, il est donc naturel qu'il constate qu'après ce laps de temps les choses sont encore en état (IV, 9 ; VII, 26 ; VIII, 29 ; X, 27, etc). — *b)* La mention de la montagne de Juda et de la montagne d'Israël (XI, 21) ne nous reporte pas à l'époque du schisme. Cette distinction s'appuie sur les faits racontés par le livre même. Nous voyons Juda investi d'un droit d'aînesse, en vertu de la bénédiction de Jacob, et établi le premier sur le territoire de Chanaan (XV), tandis que les autres tribus occupent le nord, et sont désignées par l'appellation commune d'enfants d'Israël (XVIII, 1). Benjamin les séparait d'avec Juda. On pouvait donc désigner le sud et le nord par les termes équivalents de montagne (pays montagneux) de Juda et montagne d'Israël. — *c)* L'usage du nom de Jérusalem ne commence pas nécessairement à l'époque de David, comme le prétend Muehlau. Jérusalem est la Salem de Melchisédech. Quoi d'étonnant que les contemporains de Josué aient voulu faire revivre et compléter l'ancien nom patriarcal de la ville, pour le substituer au nom chananéen de Jébus ? — *d)* Le livre de Josué dit que les Danites possédaient Lesem (XIX, 47); or c'est seulement au temps des Juges qu'on en fit la conquête (Jud. XVIII, 1-31). — La ville occupée du temps de Josué a pu être reprise ensuite par les Chananéens. Il n'est point sûr, du reste, que ce récit de la conquête de Lesem fasse partie de la trame chronologique du livre des Juges[2]. Ce qui est

1. Cf. Clair, p. 3).
2. Cf. Jud. XIII, 25, avec XVIII, 12.

raconté en cet endroit a bien pu se passer du temps de Josué, et pendant les dernières années de ce dernier commença probablement l'état d'anarchie décrit au livre des Juges. — *e*) La prise d'Hébron par Caleb et de Dabir par Othoniel est racontée en termes à peu près identiques par le livre de Josué (xv, 13-19) et par celui des Juges (i, 10-15). — La narration du livre de Josué est évidemment primitive. Caleb, âgé de plus de 80 ans à son entrée dans la terre promise, réclama tout d'abord le territoire d'Hébron, que Moïse lui avait attribué (Jos. xiv, 6-13). Peut-on croire qu'il ait attendu pour s'en emparer que Josué fût mort ? Il dut l'occuper au plus tôt. Il est possible qu'Hébron, repris par les Chananéens, ait dû être reconquis sous les Juges ; mais il est beaucoup plus probable que le livre des Juges ne fait que transcrire un passage de Josué, soit pour rappeler les premiers exploits d'Othoniel, dont la judicature va être racontée, soit pour expliquer comment, Jérusalem et Hébron étant tombées antérieurement aux mains des enfants de Juda, ceux-ci purent conduire à la première de ces villes le roi Adonibézec, qu'ils avaient vaincu. — *f*) Enfin, le livre de Josué décrit un état social assez semblable à celui qu'on retrouve dans le livre des Juges. — Il ne s'en suit pas que l'auteur du livre de Josué soit postérieur aux Juges. Après les premiers efforts de la conquête, l'ardeur des Hébreux dut se calmer beaucoup : les Chananéens survivants furent tolérés, les liens qui unissaient les conquérants à leur vaillant chef se relâchèrent peu à peu, et l'espèce d'anarchie des âges suivants commença doucement. Rien de plus facile à concevoir.

4° *Toutes les présomptions sont en faveur de la tradition ancienne, qui regarde Josué comme l'auteur du livre.* — *a*) Il connaît trop bien les prescriptions de Moïse, dont il cite souvent les paroles [1], pour n'avoir pas été l'un

1. Jos. i, 3 ; iii, 10 ; viii, 31 ; ix, 1 ; xi, 3 ; xii, 8, etc.

de ses plus intimes familiers — *b*) Le livre même dit que « Josué a écrit toutes ces choses dans le volume de la loi du Seigneur » (xxiv, 26). Rien n'oblige à restreindre le sens de *debarim haelleh* au seul renouvellement de l'alliance ; ces mots peuvent s'appliquer à toute l'histoire de la conquête, qui vérifie si littéralement les promesses contenues dans le volume de la loi. — *c*) L'Ecclésiastique (xlvi, 1) dit que Josué a succédé à Moïse ἐν προφητείαις, c'est-à-dire, dans les livres prophétiques, d'après le sens que le Prologue donne à προφητεῖαι. La traduction *in prophetis* de la Vulgate peut se ramener au même sens. — *d*) On ne peut tirer ni objection ni preuve sérieuse d'un ancien livre samaritain du iiie siècle avant J.-C., qui a donné naissance à une chronique arabe écrite au xiiie siècle en Égypte [1]. Cette chronique, divisée en 47 chapitres, raconte des événements du temps de Moïse (i-xii), l'histoire de Josué (xiii-xxxviii), et certains faits de l'histoire d'Israël jusqu'à l'empereur Adrien. L'histoire de Josué suit le texte canonique, mais elle est entremêlée de beaucoup de fables.

Article IV

AUTORITÉ DU LIVRE

I. — Autorité historique.

Josué, rempli de l'esprit de sagesse pour succéder à Moïse, raconte ce qu'il a vu et fait lui-même. Tout prouve qu'il est digne de créance [2]. — *a*) Il ne craint pas de raconter les méfaits de son peuple [3] — *b*) Il se réfère

1. Zschokke, xxxvi.

2. M. Renan déclare que le livre de Josué est le moins historique de la Bible (*Hist. du peuple d'Israël*, p. 253). Un de ces « peut-être » dont l'auteur est si prodigue, eût fait bonne figure auprès de cette assertion.

3. Jos. vii, 1 ; ix, 14 ; xxiv, 23, etc.

aux monuments que ses lecteurs ont encore sous les yeux, et ses descriptions géographiques sont d'une exactitude parfaite, comme se plaisent à le reconnaître les explorateurs modernes de la terre sainte (Robinson, *Biblical Researches in Palest.* et *Later bibl. Research ;* Guérin, *Descrip. géog., hist. et archéol. de la Terre sainte.* Cf. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.,* III, p. 5 sq.).—*c*) Les faits mentionnés par Josué sont rappelés dans d'autres livres de la sainte Écriture [1] — *d*) Les Phéniciens ont fondé de nombreuses colonies sur les bords de la Méditerranée. Ils n'auraient pu suffire à ces fondations avec la population de leurs cités trop peu étendues. L'expulsion des Chananéens résout le problème. S. Augustin confirme cette conclusion quand il dit [2] que les paysans du nord de l'Afrique se faisaient appeler non pas Carthaginois, mais Chananéens.

II. — Autorité divine.

Le livre a toujours fait partie du canon, et son témoignage est emprunté par S. Paul (Heb. XI, 31) et S. Jacques (II, 25). Seuls, les rationalistes ont cherché dans le récit de Josué matière à combattre la croyance générale. Les deux plus grandes difficultés sont tirées de l'extermination des Chananéens et du miracle du soleil arrêté.

A. — *Extermination des Chananéens.* — L'objection remonte aux gnostiques et aux manichéens. S. Épiphane [3], S. Augustin [4], Théodoret [5], et à leur suite les interprètes catholiques ont répondu catégoriquement : — *a*) Dieu, souverain Maître, pouvait attribuer aux Hébreux la terre

1. Jud. I, 10 ; II, 6 ; II Reg., XXI, 1-9 ; Reg. III, XIV, 24 ; Ps. LXV, 6 ; LXVII, 55 ; CXIII ; Habac. III, 11 ; Eccli. XLVI, 1-12.
2. *In Ep. ad Rom.*, exp. XIII.
3. *Hær.* LXVI, 82.
4. *Cont. Faust.* XXII, v sq.
5. *In Jos.* quæst. XII.

de Chanaan. — *b*) Il était nécessaire de ne pas laisser subsister en forces dans le pays les Chananéens, dont l'idolâtrie eût pu être funeste à Israël, et qui n'auraient pas manqué de chercher à redevenir les maîtres. — *c*) Les Chananéens étaient incorrigibles sectateurs de l'idolâtrie la plus cruelle et la plus dépravée. Ni le souvenir du déluge, ni la catastrophe des villes coupables, ni les prodiges qui accompagnèrent l'invasion des Hébreux, n'avaient pu les amender. Dieu avait donc le droit de les punir par tel moyen qu'il voulait. — *d*) Les Israélites n'ont pas agi autrement que les autres peuples de leur temps. Trop à l'étroit en Égypte, ils sont partis à la recherche d'une patrie, ont fait la guerre comme on la faisait à leur époque, ont mis le peuple conquis dans l'impuissance de leur nuire, et se sont établis sur ses terres. C'est l'histoire de toutes les migrations et de toutes les invasions de l'antiquité. — *e*) Les Hébreux avaient à remplir une mission religieuse, qui devait aboutir au salut du monde. Dieu, qui sacrifie tout à ce grand dessein, les établit dans le pays le plus propice à son accomplissement. La Palestine était un pays étroit, assez grand pour le peuple hébreu, se suffisant à lui-même au point de vue de l'alimentation, et isolé de tous côtés par la mer, les montagnes et le désert, ce qui convenait très bien au particularisme qui devait caractériser le peuple juif pendant de longs siècles. D'autre part, la Palestine, située au centre du monde habité, était comme le carrefour où aboutissaient les routes qui reliaient l'Asie, l'Afrique et l'Europe. Cette condition devait être extrêmement favorable à la diffusion de l'Évangile, et en attendant facilitait l'initiation des nations à la connaissance du vrai Dieu. Enfin, ce pays si restreint était destiné, par sa situation même, à servir de champ de bataille aux grands empires de l'Asie et de l'Afrique. Les Juifs, témoins et plus souvent encore victimes de ces luttes, devaient être par

ce moyen tenus sur le qui-vive, et obligés de recourir assidûment à Jéhova, leur unique protecteur [1].

B. — *Miracle du soleil arrêté.* — Le fait est nettement présenté comme surnaturel, et, quoi qu'en dise Herder [2], la mention du Livre des Justes n'a point pour but de suggérer qu'il n'y a dans ce fait qu'une exagération poétique [3]. — *a*) Quand Josué dit que le soleil et la lune s'arrêtèrent (x, 13), il se sert du langage vulgaire usité dans tous les temps; son expression n'implique en aucune façon l'idée du mouvement du soleil autour de la terre. — *b*) La prolongation du jour se peut entendre de deux manières : ou bien la terre a été arrêtée dans son mouvement de rotation par la puissance divine; ou bien, par un miracle d'un autre ordre, les rayons lumineux du soleil ont été maintenus au-dessus de l'horizon pendant le temps marqué. Dans la première hypothèse, le mouvement de translation de la terre autour du soleil n'eût pas été atteint, et rien n'eût été modifié dans la marche des autres astres; mais le miracle eût été général pour toute la terre [4], et à certains endroits la nuit ou le crépuscule eussent duré autant que le jour en Palestine. On serait obligé d'admettre que les faits se sont passés ainsi, si le texte disait qu'après cette prolongation du jour, les choses ont repris leur cours naturel interrompu, et que la nuit, par exemple, est survenue douze heures plus tard que d'habitude. La se-

1. Cf. Zschokke, Hist. sacr., XXIV.
2. *Poésie des Héb.* II, VII.
3. M. Renan reprend cette idée pour son compte. D'après lui, ces mots : « Soleil, reste immobile », etc., faisaient partie d'un chant populaire; on les mit dans la bouche de Josué, « et en faussant le sens du mot (*damam*), qui veut dire : rester immobile de stupeur, on supposa que le soleil s'était effectivement arrêté sur l'ordre de Josué » (*Hist. du peuple d'Israël*, p. 242). C'est ainsi que tout s'explique naturellement, même les miracles les plus caractérisés.
4. C'est ce à quoi tient absolument M. Moigno, *les Livres saints et la Science*, p. 274.

conde hypothèse est plus simple : elle ne suppose qu'une déviation des rayons lumineux, prolongeant le jour pendant les heures où il fait nuit d'ordinaire. Pour Dieu, le miracle n'est ni plus ni moins grand ; pour l'homme, l'effet produit est le même. Mais il semble que l'on n'est point autorisé à réclamer, sans raison suffisante, une cause dont la grandeur n'a point de proportion avec celle de l'effet. Il y a en hébreu : « se tint le soleil au milieu du ciel, et ne se hâta point de s'en aller en ce jour tout entier », *keiom thamim ;* en grec : « le soleil se tint au milieu du ciel, et il ne se hâta point vers son couchant jusqu'à la fin d'un jour », εἰς τέλος ἡμέρας μιᾶς. Le texte peut s'entendre en ce sens qu'il n'y eut point de nuit ce jour-là, que le soleil maintint sa lumière sur l'horizon pendant les 24 heures du jour, d'un matin à l'autre : une déviation des rayons solaires aurait suffi à produire le miracle [1].

Article V

PRINCIPAUX COMMENTATEURS

Anciens. — Origène, vingt *homélies* traduites, par Rufin. — Théodoret, vingt *questions sur Josué.* — S. Augus-

1. « Dieu, qui n'a jamais entièrement abandonné les païens, employait souvent les prodiges comme un moyen de se révéler à eux. Aussi ses œuvres miraculeuses furent-elles autres en Égypte, autres en Palestine, pour se rapporter des deux côtés au genre d'êtres que le peuple honorait comme des dieux... Quand on se place à ce point de vue, qui oblige à tenir compte aussi du degré de civilisation du peuple en question, plusieurs faits de la période des Juges, entre autres ceux de Samson, prennent un aspect moins énigmatique. Quant au miracle de Josué, une suprême importance s'y attachait à l'égard des Chananéens, parce que, en apparence au moins, il était opéré sur le soleil, que ces peuples adoraient comme une divinité. Il devait être clair pour eux que le Dieu de Josué, auquel le soleil obéit, était infiniment élevé au-dessus de leurs idoles, et que cet astre même ne pouvait être un dieu » (De Foville, d'après Schœfer, *la Bible et la Science, Rev. des quest. scientif..* janv. 1883, p. 129).

tin, *Locutiones* et *Quæstiones in Heptat.* — S. Isidore, *Quæst. in lib. Josue.* Raban Maur, *In lib. Jos. libr. tres.* — Rupert, *Comment. in lib. Jos.*

Modernes. — *a*) Catholiques, And. Masius, *Jos. imperat. historia illust. atque explic.*, 1574 (dans Migne, *Curs. comp. S. S.* VII, VIII). —Nic. Serarius, *Jos. libr. quinque explan.*, 1609. — J. Bonfrère, *Jos., Judic. et Ruth*, 1731. — Clair, *le Livre de Josué*, 1877. — *b*) Protestants. Keil, *Commentar... Josue*, 1874. — T. E. Espin., dans le *Speaker's Commentary*, 1872.

CHAPITRE III

LE LIVRE DES JUGES

Article I

OBJET, DIVISION ET BUT DU LIVRE

I. — Objet du livre.

Les personnages qui exercèrent l'autorité chez les Hébreux, depuis la mort de Josué jusqu'à l'élection de Saül, sont appelés juges, *κριταί*, שופטים, *shofetim*, du verbe *shafat*, juger, exercer le pouvoir [1]. La judicature n'était pas une magistrature permanente ; c'était plutôt une sorte de dictature intermittente dont Dieu investissait certains hommes pour arracher son peuple à la servitude. Leur pouvoir même ne s'étendait pas ordinairement et ne durait pas au delà du besoin ; et si les juges, après avoir glorieusement rempli leur rôle, gardaient une certaine influence parmi leurs concitoyens, on n'en voit que trois, Othoniel, Héli et Samuel, qui semblent avoir commandé à toute la nation ; encore Héli devait-il cet honneur à sa qualité de grand prêtre [2].

I. — Le livre des Juges ne raconte pas leur histoire complète, mais seulement quelques faits plus importants qui ont motivé leur intervention. L'auteur se borne mani-

1. On trouve le même nom en usage chez les Carthaginois, bien que pour désigner des chefs de toute autre nature : « Sufetes..., qui summus Pœnis est magistratus». Tit. Liv., XXVIII, XXXVII. Au dire de Josèphe, les Tyriens auraient eu aussi quelque temps pour premiers magistrats des δικασταί (*Cont. App.*, I, XXI).

2. Sur l'état social des Hébreux et les événements de cette époque, voir Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, tom. III, liv. II.

festement à retracer les vicissitudes religieuses par lesquelles ont passé les Hébreux, depuis la mort de Josué jusqu'à l'institution de la royauté, et il laisse de côté tous les faits qui ne peuvent pas se rapporter à cette unique thèse : le peuple est livré à ses ennemis quand il devient infidèle, il est miraculeusement délivré quand il revient à Dieu. La cause de ces chutes multipliées vient à la fois du penchant naturel que les Hébreux ont pour l'idolâtrie, et de l'exemple que leur donnent les Chananéens, qu'ils ont négligé d'exterminer complètement, comme le Seigneur l'avait prescrit. Ils apprennent à leurs dépens qu'ils ont au milieu d'eux d'irréconciliables ennemis ; peu à peu ils arrivent pourtant à s'en débarrasser, et, sur la fin de la période des juges, les attaques ne viennent plus que des peuples voisins. Pendant ce temps, Israël a affermi sa foi religieuse et s'est acheminé vers un état politique plus favorable à la défense et à la prospérité commune [1].

II. — Division.

Le livre peut se diviser en trois parties, précédées d'un exorde et suivies de deux appendices.

Exorde. — *État politique* des Hébreux à la mort de Josué ; rôle de la tribu de Juda dans la lutte contre les Chananéens, I, 1-20. — Négligence des autres tribus, 21-36.

État religieux. Apparition de l'ange qui reproche aux Hébreux d'avoir épargné les Chananéens et leurs idoles, leur prédit l'avenir qui les attend. Alternatives de fidélité et d'idolâtrie, conséquences qui en résultent, II, 6-III, 6.

1. Sur le culte idolâtrique des Chananéens, voir Dœllinger, *Pagan. et Jud.*, l. VI, ch. IV ; Vigouroux, *op, cit.*, ch. III.

PREMIÈRE PARTIE

1° Invasion de Chusan, roi de Mésopotamie ; délivrance par *Othoniel*, III, 8-11.

2° Oppression par les Moabites, délivrance par *Aod*, 12-30. — Exploit de *Samgar*, 31.

3° Oppression par Jabin, roi de Chanaan, délivrance par *Débora* et *Barac*, IV, 1-16. — Exploit de *Jahel*, 17-24. — Cantique de Débora, V.

DEUXIÈME PARTIE

1° Oppression par les Madianites, VI, 1-10. — Vocation de *Gédéon*, 11-40. — Défaite des Madianites, VII, 1-23. — Apaisement des Éphraïmites, VII, 24-VIII, 3. — Châtiment des traîtres et des ennemis, 4-21. — Récompense funeste accordée à Gédéon, 22-28.

2° Usurpation d'Abimélech, fils de Gédéon, VIII, 29-IX, 22.— Sa victoire sur les Sichimites, 23-49. — Son châtiment final, 50-57.

3° Judicatures de *Thola* et de *Jaïr*, X, 1-5.

TROISIÈME PARTIE

1° Oppression par les Ammonites et les Philistins, X, 6-16. — *Jephté* est choisi pour combattre les Ammonites, X, 17-XI, 10. — Après des pourparlers sans résultat, 11-27, il les défait, 28-33, et accomplit le vœu qu'il a fait au Seigneur, 34-40. — Injuste mécontentement des Éphraïmites, qui se font infliger une terrible défaite, XII, 1-6.

2° Judicatures de Jephté, *Abésan, Ahialon, Abdon,* 7-15.

3° Oppression par les Philistins, XIII, 1. — Naissance et jeunesse de *Samson*, 2-25. — Son mariage avec une femme des Philistins, XIV, 1-10. —Problème qu'il lui pose et salaire qu'il lui donne, 11-19. — Châtiments infligés

aux Philistins, xiv, 20 — xv, 20. — Exploits de Gédéon à Gaza, xvi, 1-3. — Il est trahi par Dalila et réduit en captivité, 4-21. — Sa vengeance et sa mort, 22-31.

APPENDICES

1° Idolâtrie de l'éphraïmite Michas, xvii, 1-13. — Violence et idolâtrie des Danites, xviii.

2° Forfait des habitants de Gabaa, xix. — Extermination de la tribu de Benjamin, dont on ne conserve que six cents hommes, xx.

III. — But du livre.

L'auteur veut rappeler le peuple à l'observation fidèle de la loi : aussi lui met-il à la fois sous les yeux et les châtiments qu'attire l'idolâtrie et la protection divine assurée à ceux qui demeurent fidèles ou font pénitence de leurs fautes. C'est pour appuyer cette thèse qu'il choisit dans l'histoire de cette période les faits qu'il juge les plus propres à instruire ses lecteurs, et laisse de côté tous les autres événements.

Article II

AUTEUR DU LIVRE DES JUGES.

I. — *Le livre des Juges est tout entier du même auteur.* — 1° Pineda et plusieurs autres, se fondant sur un texte mal interprété de S. Matthieu, ii, 23, ont cru que le livre avait été écrit au jour le jour par les scribes, ou peut-être par chaque juge en particulier. Cette opinion est inconciliable avec l'unité du récit. Sans doute, on a dû consigner par écrit, sous chaque judicature, les événements mémorables ; mais cette histoire de trois siècles a été coordonnée par un même auteur, qui n'a pris dans les documents antérieurs que ce qu'il a jugé conforme à son



but. Aussi, pour plusieurs juges, ne cite-t-il que le nom et la durée de la judicature, sans faire aucune mention des événements qui ont dû se produire.

2° D'autres critiques plus récents signalent dans le livre des contradictions et des points de vue différents, et ils en concluent à la multiplicité des auteurs. Comme dans cette voie il n'y a pas de raison pour s'arrêter, Schrader en réclame trois, Wellhausen et Reuss en veulent un pour chaque section du livre, Éwald se contente de cinq ou six. — *a*) L'exorde est certainement partie intégrante de l'ouvrage. La description sommaire qu'il fait de l'état de la nation est indispensable pour l'intelligence de ce qui suit. — *b*) Les contradictions que l'on signale dans le corps du livre ne sont point réelles. On note les chapitres IV et V, où les mêmes faits paraissent racontés différemment. Les difficultés sont facilement levées, si l'on prend garde qu'un morceau aussi poétique que le cantique de Débora ne peut avoir la même précision que le récit en prose qui précède. — *c*) Si certaines judicatures sont seulement mentionnées, tandis que pour d'autres les détails abondent, c'est que l'auteur écrit à un point de vue qui lui est spécial, et qu'il prend les faits qui rentrent dans son plan en laissant tous les autres de côté. Avec plusieurs auteurs différents, nous aurions des récits plus complets. — *d*) Les variétés de langage, et les ἅπαξ λεγόμενα qu'on trouve çà et là, s'expliquent assez par la variété des documents que l'auteur a mis en œuvre. — *e*) Les deux appendices tiennent au corps du livre par des liens moins étroits, mais encore faudrait-il des motifs suffisants pour les en détacher. Ces deux épisodes, en décrivant plus en détail l'idolâtrie et les vices qui régnaient alors en Israël, achèvent le tableau commencé dans l'exorde, et nous éclairent mieux sur l'état religieux et politique de la nation durant cette période.

II. — *Le livre des Juges a été écrit au temps de Sa-*

muel. — *a)* D'après les récits du livre, on voit qu'il n'y a pas habituellement d'autorité politique s'imposant à tout Israël : les tribus forment une sorte de fédération acéphale, et l'auteur constate avec regret qu'il n'y a pas de roi à la tête de la nation [1], ce qui laisse libre carrière à l'idolâtrie. L'écrivain compare donc un état qu'il a sous les yeux avec un état passé : il vit sous Saül ou David, qui ont proscrit l'idolâtrie ; mais il ne parlerait plus comme il le fait, s'il avait vu les idoles installées à nouveau par des rois infidèles à leur mission, Salomon, Jéroboam, etc. — *b)* La citadelle de Jérusalem est encore au pouvoir des Chananéens, et s'appelle Jébus [2]. David s'en empara la septième année de son règne : notre auteur écrivait donc avant cette époque. — *c)* C'est à tort que certains auteurs [3] veulent reporter la composition du livre à l'époque de la captivité, en s'appuyant sur XVIII, 30. Ce verset ne peut s'entendre de la captivité de Babylone, et le sens en est clairement expliqué par ce qui suit. L'idolâtrie des Danites persévéra tant que le sanctuaire fut à Silo ; or, sous le grand prêtre Héli, peut-être sous Saül, il fut transporté à Nobé (I. Reg. IV, 4 ; II, XI, 11). Samuel, Saül et David n'auraient certainement pas toléré de sanctuaire idolâtrique à Dan ; et si plus tard Jéroboam y établit une nouvelle idole [4], c'est que l'ancienne avait disparu. Beaucoup d'interprètes entendent la captivité dont il est ici question de la prise de l'arche par les Philistins [5].

III. — *Il est probable que Samuel est l'auteur du li-*

1. XVII, 6 ; XVIII, 1, 31 ; XXI, 24.
2. I, 21 ; XIX, 10, 11, 14.
3. Herbst, Hervey.
4. III Reg., XII, 25-29.
5. M. Renan décide que le livre des Juges, écrit après Roboam, « n'est ni l'histoire *ad narrandum,* ni l'histoire *ad probandum ;* c'est l'histoire *ad delectandum*... l'histoire anecdotique d'un âge devenu légendaire ». *Hist. du Peuple d'Israël,* II, p. 2?1.

vre. — 1° Rien n'indique péremptoirement l'auteur du livre des Juges. Masius et Richard Simon ont pensé à Esdras, le card. Hugo à Ézéchias, d'autres à un écrivain du temps de Salomon ou de David. Nous venons de voir que le livre n'a guère pu être écrit plus tard que les premières années du règne de David ; or l'écrivain le plus en relief de cette époque, c'est Samuel : c'est donc à lui qu'il faut probablement attribuer le livre. C'était l'avis des anciens Juifs, et la plupart des modernes inclinent à l'admettre [1]. — 2° Cette probabilité est confirmée par le rapport qu'il y a entre le contenu du livre et le caractère de Samuel. — *a)* Le livre est une leçon adressée au peuple pour le détourner de l'idolâtrie, que Samuel ne cessa de combattre (I Reg. VII, 3, 4). — *b)* L'auteur attribue en partie l'idolâtrie à l'absence des rois, et trace ainsi à Saül et à David leur devoir, qui est d'assurer la fidélité du peuple, leçon qu'il convient parfaitement à Samuel de donner. — *c)* L'épisode d'Abimélech montre que n'est pas roi qui veut en Israël ; le roi est avant tout l'élu du Seigneur : autre leçon que Samuel peut, mieux que tout autre, adresser au peuple, et aux usurpateurs de l'avenir. — *d)* Le discours que Samuel tient au peuple (I Reg. XII, 8-15), n'est pas autre chose qu'un résumé du livre [2].

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE DES JUGES.

I. — Autorité historique.

1° L'auteur s'est évidemment servi de documents contemporains des événements. — *a)* Il n'a pu prendre ailleurs le cantique de Débora, V; 1, la parabole de Joatham, IX, 8-

1. Calmet, Jahn, Welte, Kaulen, Clair, Vigouroux, Cornély, Zschokke, etc.
2. Cf. Jud., II, 11-23.

15, le texte du message aux Ammonites, XI, 12, etc.—*b*) Les variantes qu'on signale dans la terminologie indiquent que ces documents ont été suivis d'assez près.—2° La tradition orale est aussi venue au secours de l'écrivain : bien des noms commémoratifs des faits passés persistaient de son temps, et ne lui permettaient pas d'altérer son récit [1]. — 3° Les preuves de la véracité de l'auteur se trouvent dans le récit même : — *a*) Loin de flatter ses compatriotes, il raconte sans hésitation leurs défaillances et leur idolâtrie. — *b*) S'il avait voulu faire un roman, rien ne l'empêchait de compléter d'imagination les nombreuses lacunes qu'il laisse dans son récit, où plusieurs judicatures sont seulement mentionnées. — *c*) Le caractère miraculeux de certains faits qu'il raconte, ne peut infirmer son témoignage, ces faits ayant eu de nombreux témoins et n'étant pas plus difficiles à constater que les faits ordinaires. La querelle que font ici les rationalistes, revient d'un bout à l'autre de la Bible, et part d'un faux principe réfuté ailleurs.

On fait deux objections plus sérieuses.

A. — *Le caractère systématique du récit.* — Welhausen, Reuss, etc., dénient au livre des Juges toute autorité historique, à raison de la nature même du récit, où tout semble artificiel. Toujours même série d'événements : idolâ-

1. II, 5; IV, 5; VI, 24, 32; XV, 19; XVIII, 12-29. Il y avait chez les Israélites « des monuments anépigraphes, monceaux de témoignage, tas de pierres, destinés à servir d'avertissement à l'avenir. Les noms donnés à certains lieux, à certains arbres doués d'une longue vie, tels que les thérébinthes, étaient aussi des *oth* (signes) ou *monimenta* à leur manière » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 303). C'est seulement après avoir biffé arbitrairement tout le Pentateuque, que le critique peut dire au même endroit : « L'écriture n'était pas encore usuelle en Israël... Une règle générale de critique, c'est qu'il n'y a pas d'histoire proprement dite avant l'écriture ». Comment donc alors sait-il si bien ce qui s'est passé du temps des Juges et avant eux ?

trie, oppression, délivrance, repos. On n'a en face de soi que deux acteurs, Dieu et Israël : or Israël n'existait pas encore comme nation ; il n'y avait que des tribus séparées, qu'aucun lien commun n'unissait. L'auteur suppose de plus que l'état des Hébreux devient de plus en plus défectueux ; ce qui est contredit par les faits, puisqu'après la période des Juges, la nation est arrivée à former un seul corps, avec un roi à sa tête. — *a*) Quand le peuple hébreu, sur lequel Dieu a des desseins particuliers, vient à tomber dans l'idolâtrie, pour laquelle il a un penchant naturel, il est tout simple que Dieu intervienne pour le châtier, et ensuite pour le délivrer, dès que le malheur a fait naître le repentir. La même série d'événements se reproduit jusqu'à six fois, c'est vrai ; mais c'est la conséquence même du plan suivi par l'auteur, qui, dans cette période trois fois séculaire, a choisi les faits qui montrent le malheur attaché à l'infidélité, et la prospérité liée à l'observation de la loi divine. — *b*) Il n'est point extraordinaire qu'après leur délivrance les Hébreux soient retombés dans l'idolâtrie : d'abord, plusieurs des oppressions racontées sont contemporaines, ou ne sont point générales à toute la nation; on sait ensuite que les châtiments infligés à un peuple sont loin de corriger toujours ses voisins, et que les désastres qu'une génération s'est attirée par ses vices n'empêchent pas la génération suivante de recommencer la même expérience, et, par les mêmes erreurs, d'appeler les mêmes conséquences. — *c*) Depuis la sortie d'Égypte, les tribus étaient unies ensemble et ne formaient qu'un seul corps de nation. Ce qui s'était passé au moment de la conquête, n'était point de nature à ébranler cette union. Les tribus n'avaient pas habituellement au-dessus d'elles une autorité politique commune, il est vrai ; mais elles étaient soumises au même code civil et religieux laissé par Moïse [1], et à l'occasion elles savaient parfaitement se

réunir pour une action d'ensemble, comme on le voit dans le triste châtiment infligé aux Benjaminites : tout Israël est devant Gabaa, « comme un seul homme » (xx, 11). La dissociation qu'on objecte, n'existait donc pas en Israël. — *d*) Il n'est point exact de dire que, d'après le livre des Juges, la situation sociale des Hébreux va en empirant. C'est tout le contraire qui est vrai. Les Hébreux ont si bien réussi à asseoir leur domination sur la terre de Chanaan, qu'à la fin de la période il n'y a plus d'ennemis que sur les frontières. Les vicissitudes par lesquelles elles passent, font mieux comprendre aux tribus la nécessité commune qui s'impose à elles ; la nation a, pour ainsi dire, atteint sa majorité : elle comprend que, pour être fidèle à sa mission, il lui faut un roi qui la protège et la gouverne conformément aux prescriptions de la loi divine [2].

B. — *La chronologie du livre des Juges.* — 1° Les rationalistes l'accusent d'être purement artificielle. Depuis longtemps, il faut l'avouer, elle embarrasse les commentateurs. Le troisième livre des Rois, vi, 1, dit qu'il s'écoula 480 ans de la sortie d'Égypte jusqu'à la construction du temple, la quatrième année de Salomon, et l'exactitude de cette indication est admise par tous. Or, en additionnant les chiffres inscrits au livre des Juges, on arrive à un total de 390 ans, auquel il faut ajouter 40 ans de séjour au désert, 50 ans à peu près de l'entrée en Palestine à la première oppression, 40 ans pour le pontificat d'Héli (I Reg. iv, 18), 40 pour Samuel et Saül (Act. xiii, 21), 40 pour David (II Reg. v, 4), et les trois premières années de Salomon, ce qui donne un total de 603 ans. — *a*) Les

1. Quand M. Renan dit qu'alors « la centralisation religieuse n'existait pas », *Hist. du peuple d'Israël*, i, p. 292. Il suppose prouvé le système rationaliste qui reporte le Pentateuque aux derniers temps des Rois.

2. Deut. xvii, 19.

rationalistes apportent chacun une solution différente pour la durée des interrègnes, des oppressions et des judicatures particulières. Il y a donc à observer d'abord que nous sommes en face d'objections qui se détruisent l'une l'autre. — *b)* On a remarqué que le nombre 40 revient souvent avec ses multiples ou ses divisions dans la chronologie de toute la période qui va de Moïse à Salomon : on en conclut que c'est là un nombre conventionnel, équivalent à la durée approximative d'une génération. La conclusion est fausse. Le chiffre est absolument exact pour le temps passé au désert [1]. Parmi les chiffres d'années qu'on lit au livre des Juges, il y en a plus d'une douzaine qui ne sont ni des multiples ni des divisions de 40 ; le nombre de 300 ans que Jephté indique en gros pour compter le temps écoulé depuis l'entrée en Chanaan (Jud. XI, 26), ne dérive pas non plus de 40. Or, d'après le système rationaliste qui fait composer tous les livres historiques à une époque très postérieure, si la chronologie était artificielle, le principe du chiffre conventionnel devrait se vérifier partout. — *c)* Quelques-uns ont voulu rétablir l'harmonie en diminuant les chiffres, dont la majoration serait due, d'après eux, à une erreur des copistes. Le procédé est violent et arbitraire. — *d)* Les anciens Juifs, dont Eusèbe adopte le système, additionnaient les années d'oppression avec les années de judicature attribuées au libérateur, ce qui réduit le total à 219 ans. Cette manière de compter, suivant la juste remarque de D. Calmet, est en contradiction avec la lettre du texte, qui compte les années de repos à partir du jour de la délivrance [2].

2° L'explication la plus plausible consiste à admettre que plusieurs des périodes indiquées par l'historien ne sont pas successives, mais synchroniques. Le texte indique

1. Comparer Exod. XVI, 1 ; Num. I, 1 ; IX, 1 ; Deut. I, 3 ; II, 14.
2. III, 11, 30 ; V, 32 ; VIII, 28 ; X, 2, 3 ; XII, 7, 9, 11.

lui-même formellement (x, 7), que les deux persécutions des Ammonites et des Philistins, bien que racontées l'une après l'autre, ont été contemporaines [1]. Nous l'avons vu d'ailleurs, l'intention de l'auteur est seulement d'exposer certains faits, et non d'écrire une chronique suivie.

On n'est point tombé tout à fait d'accord pour dresser le synchronisme des événements, car il y a certains points, qu'on ne peut déterminer que par conjecture ; le chiffre indiqué par Jephté (xi, 26) est déjà cependant un point de repère. Le système proposé par Keil est adopté avec quelques modifications par Clair [2] et Vigouroux [3]. Cornely [4] préfère le suivant, emprunté à Hülskamp [5].

Voyage au désert. .	40	ans.			
Du passage du Jourdain à la mort de Josué	33	»			
De la mort de Josué à la première oppression.	33 [6]	»			
Oppression par Chusan et repos.	48	»			
Oppression par les Moabites.	18	»	*Au nord,* oppression par Jabin.	20	»
Victoire d'Aod et repos	80	»	Victoire de Débora et repos.	40	»

1. M. Renan dit des Juges : « Ces hommes dirigeants formaient une chaîne à peu près continue ; il ne leur manqua que la succession de père en fils pour constituer une vraie dynastie ». Comment concilier cette assertion avec ce qui est dit en note : « La chronologie tirée du livre des Juges est tout à fait incertaine... » ? *Hist. du Peuple d'Israël,* I, p. 302. Cette chronologie n'exclut donc pas les judicatures contemporaines.
2. Liv. de Jos., p. 14.
3. Man. bibl., II, p. 49.
4. Introd., 75.
5. Rohrbacher, Hist. universelle de l'Église cath.
6. Keill a ici un nombre de 17 années beaucoup trop faible.

Oppression par les Madianites.	7	»			
Gédéon, Abimélech, et repos.	43	»			
Thola et Jaïr. . . .	45 [1]	»			
A l'est, Oppression par les Ammoninites	18	»	*A l'ouest*, oppression par les Philistins. . .	40	»
De Jephté à Abdon	31	»	Exploits de Samson (20), sous le pontificat d'Héli (40).		
Samuel et Saül. .	40	»			
David.	40	»			
Premières années de Salomon.	3	»			
	479	»			

II. — Autorité divine.

1° Le livre des Juge a toujours été inséré au canon. On a fait de fréquentes allusions dans le reste de l'Ancien Testament [2], et saint Paul en tire des témoignages [3]. Il faut remarquer cependant que l'auteur sacré est loin d'approuver tous les actes des juges, et la mission divine qu'il leur attribue ne couvre point toute leur conduite : ainsi il y a bien des réserves à faire sur le meurtre d'Églon par Aod

1. Nous arrivons ici à un total de 307 années depuis l'entrée dans la terre promise. Le chiffre indiqué par Jephté était donc approximatif, mais, dans la circonstance, très suffisamment conforme à la réalité. D'après M. Renan, Thola, x, 1 ; Jaïr, x, 4 et Êlon (Ahialon), xii, 11, sont des termes géographiques, des « éponymes de sous-tribus », *Hist. du peuple d'Israël,* i, p. 337, 344. Ces noms, en effet, désignent aussi des localités. En vertu du même principe, tous ceux qui portent un nom géographique, Milan, Lisbonne, Washington, Lyon, Berry, etc., sont condamnés à n'avoir jamais existé.

2. Is., ix, 4 ; x, 26 ; Ps. lxxxii, 102, xcvii, 8, 9 ; cv, 34-46 ; Eccli. xlvi, 13-15.

3. Act., xiii, 20 ; Heb., xi, 32.

celui de Sisara par Jahel, certains actes de Samson, etc. Il y a du moins dans ces personnages « aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda[1] ».

2° Le *vœu de Jephté* a donné lieu à de nombreuses discussions. Au point de vue du caractère sacré du livre des Juges, la seule solution possible est celle que l'abbé Guénée résume en ces termes : « On peut prendre sur cette question le sentiment qu'on juge à propos : que le sacrifice de Jephté ait été réel ou non, il n'en résultera jamais que la loi des Juifs ait exigé ou permis de tels sacrifices (immolations humaines)[2] ».

Au point de vue de l'exégèse, il y a deux sentiments opposés.

A. — La plupart des Pères de l'Église[3], les rabbins juifs à la suite de Josèphe et des Targums, S. Thomas, Serarius, Tirin, Calmet, Clair, Vigouroux, etc., pensent que Jephté a réellement immolé sa fille, et sont unanimes à blâmer cette action, si contraire à l'esprit et à la lettre de la loi. Voici leurs raisons : — *a*) Le texte, XI, **31**, ne peut s'entendre que d'un véritable holocauste. Le verbe עלה, *halah,* et le substantif עולה, *holah*, ont toujours ce sens dans l'Écriture, et ne sont jamais pris métaphoriquement. — *b*). Dans la phrase « il sera au Seigneur *et* je l'offrirai en holocauste », la copule ו ne peut grammaticalement avoir le sens disjonctif, et permettre de traduire : « il sera au Seigneur *ou* je l'offrirai en holocauste ». — *c*) Le contexte montre que Jephté pense à un être humain, et non

1. S. Thom., *Sum. theol.*, 2ª, 2ᵃᵉ ; CX, 3, ad 3.
2. *Lett. de qq. Juifs,* III, l. III, IV.
3. S. Epiph., S. Ambr., S. Jér., Théod., S. J. Chrys., S. Aug. S. Grég. de Naz.

à un animal : autrement il ne manifesterait pas un tel chagrin en voyant accourir sa fille. — *d*) Le vœu de virginité était inconnu à cette époque chez les Juifs. — *e*) Le caractère de Jephté, tel qu'il est dépeint [1], donne lieu de croire que, pour accomplir son vœu, il n'hésita pas à immoler sa fille [2].

B. — A partir du moyen-âge, les rabbins, et après eux divers interprètes catholiques et protestants se sont ralliés à un sentiment contraire, et ont pensé que la fille de Jephté n'avait été que consacrée au Seigneur. Cette idée est admise par Jansens, Reinke, Rault, Zochskke, Cornely [3], etc., les protestants Hengstemberg, Keil, etc., et elle peut être appuyée sur des raisons qui ne sont pas sans valeur. — *a*) Jephté n'était pas un esprit aussi grossier qu'on veut le faire dire au texte xi, 3 ; il ne manque ni d'habileté ni de religion [4] : il ne pouvait donc ignorer la prohibition formelle qui interdisait les sacrifices humains. Les Hébreux, sans doute, n'observèrent pas plus cette défense que les autres [5] ; mais ils ne s'avisèrent jamais d'offrir de pareilles victimes à Jéhova. L'exemple d'Abraham montrait que Jéhova avait été content de l'obéissance du patriarche, mais avait réprouvé l'immolation effective. — *b*) En admettant que le verbe *halah* ne puisse en aucun cas être pris métaphoriquement et que Jephté ait eu réellement l'intention d'immoler une personne, il accorda cependant deux mois à sa fille pour pleurer, non pas sa jeunesse, comme dit Josèphe, mais בתולי, *bethoulaï*, sa virginité. Sa virginité passée, c'est-à-dire, le malheur de mourir vierge, sans avoir eu de postérité ? Pas nécessairement : ce malheur-là était fré-

1. xi, 3 ; xii, 4-6.
2. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*
3. *Introd.*, 21, 3, 11.
4. xi, 15-27, 30.
5. Ps. cv, 37 ; IV Reg., iii, 27,

quent ; mais celui d'avoir à passer sa vie dans la virginité, état qui, pour les Juifs, n'était rien moins qu'honorable. Or, pendant ces deux mois de répit, les prêtres et bien d'autres n'auraient-ils pas redoublé d'efforts pour détourner Jephté de son dessein impie ? est-il croyable qu'ils aient échoué, quand Jephté montrait tant de douleur d'avoir fait ce vœu, quand il devait profiter des raisons si graves et si religieuses qui l'autorisaient à n'y donner aucune suite, quand la loi même prévoyait la manière dont les offrandes des personnes devaient être faites à Jéhova [1], en particulier dans le cas du vœu [2] ? — *c*) De quelque manière que l'on croie devoir entendre le verset 31, la suite du texte nous éclaire sur la manière dont Jephté a compris son vœu. Il est dit au ỳ 39 : « il fit en elle son vœu qu'il avait voué, *vehi lo-iadhah ish*, et elle ne connut point d'homme » ; LXX : καὶ αὕτη οὐκ ἔγνω ἄνδρα. Le second nombre de phrase n'indique-t-il pas clairement la suite que Jephté a donnée à sa résolution ? — *d*) Le texte ajoute que chaque année, les filles d'Israël se réunissaient durant quatre jours, לתנות, *lethannot*, pour *louer* la fille de Jephté [3] : de son temps, pour la glorifier et la consoler, selon toute apparence ; plus tard, pour célébrer le sacrifice auquel elle s'était condamnée, en consentant à demeurer vierge, et en se privant de postérité elle-même, et probablement son père, dont elle était jusque-là la fille unique (XI, 34). — *e*). Enfin il semblerait bien extraordinaire que si ce sacrifice humain, unique en son genre, avait réellement

1. Exod., XIII, ; Num., XVIII, 15.
2. Levit., XXVII, 2-8.
3. « Ces ballades, annuellement renouvelées, célébraient le fait traditionnel chaque fois avec des circonstances nouvelles et plus dramatiques les unes que les autres. Le récit que nous a conservé le livre des Juges est une des versions les mieux arrangées » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 341). Ces ballades annuelles sont une pure invention du critique.

été offert à Jéhova, il n'y eût à ce sujet aucun mot de blâme dans toute la sainte Écriture [1].

1. « Le déisme patriarcal avait condamné ces immolations; le iahvéisme, avec son principe exclusivement national, y fut plutôt favorable » (Renan, *ibid.*). L'auteur cite en preuve II (IV) Rois, III, 27, où il est question de Mésa, roi de Moab, immolant son fils sur le mur de sa ville! On ne peut pas mieux se moquer du lecteur. Il est vrai qu'il écrit ailleurs: « Les Israélites, quoique ne pratiquant pas ces sortes de sacrifices, croyaient à leur haute efficacité » (*Op. cit.*, II, p. 308). Ils y croyaient si bien, qu'ils manifestèrent leur horreur pour l'immolation de Qir-Moab.

CHAPITRE IV

LE LIVRE DE RUTH

Article I

OBJET DU LIVRE ET BUT DE L'AUTEUR

I. — Objet.

1° Le livre de Ruth raconte un épisode qui s'est passé du temps des Juges, I, 1, sans qu'on puisse déterminer au juste sous quelle judicature. Pendant une famine, un Bethléémite, Élimélech, avec sa femme Noémi et ses deux fils, cherchèrent un refuge chez les Moabites ; les deux fils y épousèrent deux femmes du pays, Orpha et Ruth. Son mari et ses deux fils morts, Noémi retourna dans sa patrie ; Ruth, qui voulut la suivre fidèlement, reçut bon accueil de Booz, parent d'Élimélech, l'épousa, et en eut un fils nommé Obed, lequel fut le grand-père de David.

2° Par son contenu, le livre a donc d'étroits rapports avec celui des Juges. Aussi les anciens [1] les unissaient-ils ensemble. Du temps des LXX, le livre de Ruth prenait rang parmi les livres historiques ; plus tard il fut mis dans les hagiographes, au nombre des cinq *megilloth*.

II. — But.

Le but de l'auteur — *a)* ne peut se réduire à attirer l'attention sur la loi du lévirat (Bertholdt), ni à recommander la tolérance envers les étrangers (Dereser), ni à célébrer la gloire de la maison de David (Eichhorn, etc.),

1. Josèphe, Origène, S. Cyrille de Jérus., Cf. S. Jérôme, *Prol. galeat.*

gloire qui, aux yeux des Israélites, n'avait pas à gagner à l'introduction d'une Moabite dans la famille. — *b*) Comme la généalogie de David n'est point donnée dans les livres des Rois, on a pensé que l'auteur du livre avait voulu suppléer à cette omission [1], et renouer la chaîne qui unit Juda aux ancêtres du Messie [2]. — *c)* Il faut dire aussi que, le livre de Ruth étant comme un troisième appendice au livre des Juges, l'auteur a surtout pour but de compléter l'enseignement qui ressort des précédents récits. « L'histoire rapportée par ce livre de Ruth est une ravissante idylle; mais ce n'est pas à cause du charme édifiant qui s'y attache qu'elle a trouvé place dans l'Écriture sainte. Il y a d'abord le dessein de donner une généalogie de David; mais un autre point bien plus important, c'est l'exemple d'une Moabite païenne admise parmi les ancêtres de David et de Jésus-Christ, ce qui renferme une prophétie de la future admission des gentils dans l'Église [3] ».

Article II.

AUTEUR DU LIVRE DE RUTH

1° *a)* Ce livre ne peut avoir été écrit, comme le veulent les rationalistes [4], après la captivité, à un moment ou Esdras reprochait si vivement aux Juifs d'avoir épousé des femmes étrangères (I Esdr., x, 10); ni du temps où Salomon était blâmé de contracter des unions semblables, particulièrement avec des Moabites (III Reg., xi, 1), ni après la mort de David [5], car le livre donnerait à David son titre

1. Card. Hugo, Sérarius, Calmet, Herbst-Welte, Danko, Kaulen, etc.
2. Clair, Vigouroux.
3. Schœfer, *la Bible et la Science*, ap. *Rev. des quest. scient.*, oct. 1882, p. 515.
4. Bertheau, Welhausen, de Welte, Schrader, Ewald.
5. Welte, Danko, Keil, Vigouroux.

de roi. — *b)* Il a dû être composé à une époque où David était déjà connu, où cependant il n'avait pas encore officiellement le titre de roi, et où il n'y avait pas d'antagonisme actuel entre les Israélites et les Moabites. Toutes ces conditions se trouvent remplies durant les dernières années de Saül, quand David, déjà élu du Seigneur, pouvait confier son père et sa mère à la garde du roi de Moab (I Reg., xxii; 3) [1].

2° Les probabilités invoquées pour attribuer à Samuel le livre des Juges se retrouvent donc ici. C'est à lui qu'ont pensé les anciens Juifs, S. Isidore et beaucoup de commentateurs [2].

3° On objecte que — *a)* le nom du plus proche parent de Ruth n'est point donné (iii, 12; iv, 1). Comme l'histoire de Ruth remonte à une centaine d'années au moins avant l'époque où il écrivait, l'auteur a pu ignorer ce nom, ou négliger de le noter, parce qu'il était sans importance, ou peut-être l'omettre à dessein, pour ne point causer de peine aux descendants bethléémites d'un homme qui ne s'était guère soucié d'épouser Ruth. — *b)* Les archaïsmes de langage sur lesquels plusieurs se fondent, les uns pour attribuer le livre à l'époque d'Esdras, les autres pour le faire composer cinq siècles plus tôt, ne peuvent faire difficulté : ils se trouvent dans les paroles des personnages mêmes du récit, paroles que l'écrivain a pu reproduire textuellement avec leurs idiotismes [3]. D'ailleurs, puisqu'on admet que pour le livre des Juges on a mis en œuvre des documents anciens, la même conclusion peut s'appliquer au livre de Ruth.

1. Cornely, Zschokke.
2. Sérarius, Bonfrère, Corneille Lapierre, Celada, etc.
3. Keil, Clair.

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

1° Elle n'a jamais été mise en doute avant notre siècle, et le livre de Ruth a toujours été inséré au canon.

2° Pour les rationalistes, le livre n'est qu'une idylle qui n'a rien de commun avec l'histoire [1]. — *a)* Bertholdt trouve que tous les noms y sont symboliques. Les noms hébreux ayant toujours une signification, il s'ensuivrait qu'il n'y a aucun livre historique dans la Bible ; ici, par malheur, on ne connaît pas le sens des deux principaux noms, Ruth et Booz : il faut une singulière perspicacité pour découvrir un symbole aussi latent. Le même auteur voit une contradiction dans I, 21, ne prenant pas garde qu'en cet endroit Noémi parle de sa richesse en enfants, et non de son aisance matérielle. Il juge aussi que les personnages ont trop de vertus et que les choses s'arrangent trop bien pour être historiques. — *b*) Wellhausen tire la même conclusion, en se basant sur l'état social et politique décrit au livre des Juges. Mais, pendant les trois cents ans de la période des Juges, il n'y a pas eu en Israël que guerres et discordes; le pays a été en repos pendant de très longes années dont le chiffre est soigneusement noté. — *c)* Reuss a une idée plus neuve: le livre de Ruth est un poème politique, composé après la destruction du royaume du nord, pour en rallier les débris au royaume de Juda. Ruth, de la tribu d'Éphraïm par son mari Mahalon l'Éphraïmite, passe dans la tribu de Juda par son mariage avec Booz :

1. « Le *Livre de Ruth* nous est resté comme la perle de cet état littéraire où il suffit de présen.er la réalité telle qu'elle est, pour que tout soit inondé de chauds et doux rayons ». Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 369). Quel malheur que cette « réalité telle qu'elle est » fasse seulement partie d'une « veine romanesque tout à fait exquise » ! (p. 368).

de même les Juifs du nord, parmi lesquels les Éphraïmites étaient prépondérants, doivent s'unir à ceux de Juda, dont la situation politique est encore entière. Les malheureux Juifs du nord n'ont guère pu profiter de l'invitation, puisque l'allégorie n'a été comprise pour la première fois que par Reuss. Mais toute cette interprétation pèche par la base: Mahalon n'a jamais été Éphraïmite; il est *Ephrati*, I, 2, Éphratéen, natif d'Éphrata, de Bethléem, dit formellement le texte, par conséquent de la tribu de Juda [1].

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS DES JUGES ET DE RUTH

Anciens. — S. Éphrem, *Comment.* — Théodoret, vingt-huit questions. — S. Isidore, *quœstiones.* — Raban Maur, *Commentarius.* — Rupert, *Comment. in libr. Judic. et Ruth.*

Modernes. — Sérarius, 1609. — Bonfrère, *Judic. et Ruth*, 1631. — Arias Montanus, *Comm. in lib. Judic.*, 1592. — Magalian, *In Jud. historiam*, 1626. — Clair, *Les Juges* et *Ruth*, 1878. — Parmi les protestants, Keil, 1874, et A. Hervey.

1. *Ephrathi* a deux fois le sens d'Éphraïmite: Jud., XII, 5; I Reg., I, 1, et peut-être aussi III Reg., XI, 26. Partout ailleurs il veut dire Éphratéen. Ici le doute est d'autant moins possible, que le nom même de Bethléem est ajouté.

CHAPITRE V

LES LIVRES DE SAMUEL

(Premier et second des Rois)

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE.

I. — Objet

Les deux premiers *livres des Rois* de nos Bibles latines portent en hébreu le nom de *livres de Samuel.* Ils se distinguent des deux suivants, moins encore par le titre que par la méthode de l'écrivain, le sujet qu'il traite et le but qu'il se propose. Toutefois, le nom de Samuel ne leur est donné qu'à raison du rôle prépondérant joué par le prophète dans les événements qui commencent le récit ; mais l'histoire se poursuit bien au delà de sa mort. Ces livres embrassent une période d'un siècle à peu près, depuis la naissance de Samuel, jusqu'à la fin du règne de David, et ils racontent tout ce qui a trait à l'établissement de la royauté en Israël, en ne touchant que légèrement aux faits qui ont peu ou point de connexion avec cet objet capital.

II. — Division

Le contenu des deux livres peut se diviser en quatre parties : Histoire de Samuel, I, I-VII. — Histoire de Saül, VIII-XV. — Histoire de la jeunese de David, XVI-XXXI. —Histoire du règne de David, II.

HISTOIRE DE SAMUEL.

I. — *Samuel est préparé à sa mission.*

1° Sa naissance et sa consécration à Dieu, I, I-II, 11.

2° Ses premières années auprès du grand prêtre Héli, dont les fils ont une conduite scandaleuse, II, 12-36.

3° Sa vocation : le Seigneur lui révèle les maux qui vont frapper la maison d'Héli, III.

II. — *Judicature de Samuel.*

1° Exécution des menaces divines : guerre avec les Philistins, prise de l'arche et mort d'Héli, IV. — Afflictions des Philistins, V. — Retour de l'arche, VI, 1-18. — Son transport à Gabaa, VI, 19-VII, 1.

2° Conversion du peuple, VII, 2-6. — Victoire sur les Philistins, 7-14.

3° Samuel exerce la judicature sur tout le pays, VII, 15-17.

HISTOIRE DE SAUL.

I. — *Les Israélites demandent un roi.*

1° La vieillesse de Samuel et l'avarice de ses fils portent les anciens à réclamer un roi, VIII, 1-5.

2° Sur l'ordre de Dieu, Samuel leur explique les obligations qui vont peser sur eux, 6-18, et leur promet un roi, 19-22.

II. — *Saül est établi roi, et Samuel cesse ses fonctions.*

1° Saül est choisi dans la maison de Cis, IX, 1-24. — Il est sacré secrètement par Samuel, IX, 25-X, 1, — et convaincu de la volonté du Seigneur, X, 2-16.

2° Samuel raconte au peuple, convoqué à Maspha, tout ce qui a été fait, et Saül est acclamé par une partie de la nation, X, 17-27. — Après une victoire contre les Ammonites, il est reconnu par tous à Galgala, XI.

3° Samuel se démet de ses fonctions, après avoir exhorté les Israélites à être fidèles au Seigneur et leur avoir promis son assistance, XII.

III. — *Saül est rejeté par le Seigneur.*

1° Les Philistins ayant envahi le pays, Saül rassemble le peuple à Galgala, et offre l'holocauste avant l'arrivée de

Samuel : le prophète lui annonce que Dieu rejette sa maison, XIII, 1-14.

2° Bienfaits du Seigneur, qui laissent Saül impénitent : les Philistins sont repoussés, grâce à la valeur de Jonathas, qui échappe à grand' peine aux conséquences du vœu de son père, XIII, 15-XIV, 1-46. — Autres guerres heureuses et nombreuse postérité de Saül, 47-52.

3° Saül reçoit l'ordre d'exterminer les Amalécites, et garde pour lui ce qu'il y a de meilleur, malgré la défense de Dieu, XV, 1-9. — Samuel lui annonce que le Seigneur le rejette personnellement, 10-35.

HISTOIRE DE LA JEUNESSE DE DAVID.

I. — *Commencements de David.*

1° Samuel reçoit l'ordre de le sacrer, XVI, 1-13.

2° David est appelé auprès de Saül pour calmer ses accès, 14-23.

3° David défait Goliath, ce qui lui attire l'affection de Jonathas et la jalousie de Saül, XVII-XVIII, 1-9.

II. — *Saül cherche à perdre David.*

1° A plusieurs reprises, il tente de le tuer dans son palais, XVIII, 10-XIX, 1-17.

2° David s'enfuit près de Samuel, d'Achimélech, du roi de Geth, et dans le pays de Juda, toujours poursuivi par la haine de Saül, XIX, 18-XXII.

Il s'empare de Céila, erre dans le désert de Ziph, échappe à Saül et l'épargne lui-même à Engaddi, XXIII-XXIV. Après la mort de Samuel, David continue sa vie errante, sans pouvoir apaiser son persécuteur, XXV-XXVI. Il s'empare de Sicéleg et combat contre les Amalécites, XXVII.

III. — *Victoires de David et mort de Saül.*

1° Samuel évoqué à Endor prédit à Saül sa fin prochaine, XXVIII.

2° David, chassé par les Philistins, poursuit et bat les Amalécites, xxix-xxx.

3° Saül est battu par les Philistins et périt dans le combat, xxxi.

HISTOIRE DU RÈGNE DE DAVID

I. — *Règne de David à Hébron.*

1° David pleure la mort de Saül et de Jonathas, et est sacré roi de Juda à Hébron, ii, i-ii, 7.

2° Abner, qui a fait reconnaître Isboseth, fils de Saül, par quelques tribus, est vaincu par Joab, ii, 8-32. — Offensé par Isboseth, il fait sa paix avec David, et périt de la main de Joab, iii.

3° Mort d'Isboseth, dont David punit les meurtriers, iv.

II. —*Règne de David à Jérusalem.*

1° David, sacré roi à Jérusalem, prend la citadelle jébuséenne, v, 1-16 ;— termine les guerres avec les Philistins, 17-25 ; — transporte l'arche à Sion et reçoit la promesse d'un règne éternel, vi-vii.

2° Guerres heureuses, viii, 1-14. — Prospérité, 15-18. — Bienfaits au fils de Jonathas, ix. — Glorieux combats de Joab contre les Ammonites et les Syriens, x.

3° Chute de David : adultère et homicide, xi. — Reproches de Nathan, pénitence et châtiment, naissance de Salomon, xii.

4° David puni dans ses enfants : crime et mort d'Ammon, exil d'Absalon, xiii-xiv. — Révolte d'Absalon ; David en fuite, Absalon mis à mort par Joab, xv-xviii.

5° David revient à Jérusalem : il pardonne aux partisans d'Absalon, xix, — et triomphe de l'insurrection suscitée par Séba, xx.

III. — Épilogue. *Affermissement de la dynastie de David.*

1° Châtiment des descendants de Saül, XXI, 1-14.

2° Résumé des guerres heureusement terminées contre les Philistins, XXI, 15-22.

3° Actions de grâces de David, XXII.

4° Dernières paroles de David prophétisant l'éternité de sa maison, XXIII, 1-7.

5° Enumération des grands hommes du temps de David, XXIII, 39.

6° Peste infligée au peuple, et construction d'un autel sur l'emplacement futur du temple, XXIV.

III. — But de l'ouvrage.

On peut remarquer que, dans cette histoire, comme dans celle des Juges, il y a une grande différence dans la manière dont sont racontés les événements: ici beaucoup de détails, et là à peine quelques indications, ou même des faits passés sous silence, comme le montre la comparaison avec les Paralipomènes. Ainsi, avec les deux premiers livres des Rois, on ne peut savoir combien ont duré la judicature de Samuel et le règne de David, ni dans quel ordre chronologique les événements se sont succédé.

1° Aussi plusieurs ont-ils pensé que l'écrivain n'avait eu d'autre but que de raconter dans cette période ce qui était de nature à édifier le lecteur, et à montrer l'action de la Providence, à la fois juste et bonne, dans le gouvernement des hommes. Mais le but de l'ouvrage est bien plus large et plus élevé : l'historien, dit Cornely, est « un historien *sacré*, et il ne traite les choses humaines qu'autant qu'elles sont en rapport avec l'économie du salut ».

2° L'auteur veut nous faire assister à la transformation politique qui s'opère en Israël. Aux hommes directement suscités par Dieu pour le représenter et accomplir ses desseins, succèdent des princes appelés à devenir héréditaires, auxquels la volonté divine ne sera plus intimée que

par les oracles intermittents des prophètes. Le caractère des deux premiers rois que Dieu fait donner à son peuple, offre un contraste instructif, d'où se dégagent clairement les conditions de la théocratie sous sa nouvelle forme. Saül est l'*élu* de Dieu, mais il veut mettre la main aux choses que Dieu s'est réservées, et par deux fois désobéit formellement aux ordres du prophète : il est rejeté, lui et sa race. David lui est substitué ; il commet des fautes de la plus haute gravité, mais qui n'entament en rien la part que Dieu s'est réservée dans la théocratie d'Israël ; le roi se repent, s'incline devant le prophète représentant de l'autorité divine, et avec le pardon lui est accordée la confirmation irrévocable des promesses d'éternité faites à sa dynastie. Aussi de Hummelauer dit-il que l'ouvrage est « regum educationi aptissimum ».

3° Mais le véritable dessein de l'auteur doit être cherché encore plus haut [1] : c'est à l'idée messianique elle-même qu'il faut demander la clef de cette histoire. Au livre de Josué, on voit s'accomplir la promesse que Dieu a faite à Abraham de donner à sa race la terre de Chanaan. Par la bouche de Jacob, le Seigneur a annoncé que le sceptre serait aux descendants de Juda, et qu'il resterait en leurs mains jusqu'à ce que le Messie sortît de leur race. Pendant la période des Juges, rien n'a paru se produire qui préparât la réalisation de la prophétie ; toutefois, le livre de Ruth se termine par la généalogie d'une famille de Juda dont le dernier terme est David. C'est une indication du progrès ininterrompu de cette sélection surnaturelle par laquelle Dieu veut amener sur le trône d'Israël le chef de la famille qui doit produire le Messie. Voilà donc le véritable but que se propose l'auteur de ces deux livres : il veut raconter la fondation de ce trône où David doit s'asseoir le premier, où le Messie prendra place un jour, et qui par

1. Cf. Cornely.

conséquent doit être éternel. C'est à ce point de vue supérieur qu'il faut lire l'ouvrage pour comprendre les longs récits ou les omissions de l'historien. Sa pensée est rendue plus claire encore par l'épilogue qui termine l'histoire du règne de David : il y résume les bienfaits de toute nature que Dieu accorde au prince de son choix, bienfaits qui sont couronnés par l'assurance donnée à David de l'éternité de sa race, et la désignation du lieu où Dieu veut lui-même que soit établie sa propre maison [1].

Article II

AUTEUR DES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS

I. — *L'auteur des deux premiers livres n'est pas le même que celui des deux suivants.* 1° Dans les livres qui portent le nom de Samuel, *a*) les histoires particulières sont très détaillées et les récits de guerre réduits à la plus simple expression ; — *b*) l'ordre chronologique est peu respecté, et les indications de temps font presque partout défaut ; — *c*) l'auteur écrit d'une manière à peu près impersonnelle, sans laisser voir ce qu'il pense des faits racontés ; — *d*) il ne cite les sources que par exception, mais reproduit de longs morceaux poétiques ; — *e*) il connaît le Pentateuque et nomme Moïse (I Reg., XII, 6, 8), mais ne fait pas de citations de la loi ; — *f*) il se sert d'une langue très pure ; — *g*) il ne fait aucune espèce d'allusion à la captivité, et paraît avoir écrit bien antérieurement.

2° Dans le troisième et quatrième livres *a*) nous n'avons qu'un précis de chaque règne ; — *b*) les renseigne-

1. Sur le caractère systématiquement fragmentaire et incomplet de toute l'histoire biblique, et sur l'importance capitale des *fins surnaturelles* que la divine Providence s'est proposées, et pour lesquelles elle a inspiré aux auteurs sacrés la rédaction de leurs livres, voir Schœfer, *la Bible et la Science*, Ire et IIme Dissert., et *Rev. des quest. scientif.* oct. 1882, p. 510.

ments chronologiques sont donnés avec grand soin ; — *c)* l'auteur apprécie les événements, et distribue l'éloge et le blâme aux personnages dont il s'occupe ; — *d)* il aime à citer ses sources, mais ne reproduit pas les documents ; — *e)* il rappelle plusieurs fois le texte de la loi [1] ; — *f)* sa langue est remplie de chaldaïsmes ; — *g)* il écrit en plein exil. Ces différences si nettement accusées permettent de conclure légitimement à la diversité des auteurs.

3° La mort de David n'est racontée qu'au troisième livre, il est vrai ; mais ce récit n'établit pas un lien nécessaire entre ce livre et le second. Les deux premiers forment un ensemble à travers lequel l'historien poursuit un but bien déterminé, et qu'il couronne par un épilogue qui en est la conclusion naturelle. Il ne cherche point à donner des biographies complètes ; mais quand il a montré le trône de David solidement établi à Jérusalem, son but est atteint, et son histoire s'arrête. Du reste, il indique les années du règne de David (II Reg., v, 5) : ce qui suppose que le roi n'est plus, et que si l'auteur ne parle pas de sa fin, c'est de propos très délibéré.

II. — *Les deux premiers livres des Rois n'ont qu'un seul et même auteur*. Le Talmud les attribue à Samuel, et les anciens rabbins ont entendu la chose en ce sens que Samuel a commencé le livre, et que Nathan et Gad l'ont continué. Les Paralipomènes disent en effet (I, xxix, 29) : « Les actes de David, tant du commencement que de la fin, ont été écrits dans le livre de Samuel le Voyant, dans le livre du prophète Nathan, et dans le volume de Gad le Voyant ». Théodoret, S. Grégoire et bien d'autres [2] croient en conséquence que Samuel a écrit dans nos deux livres tout ce qui est antérieur à sa mort, et que l'œuvre a été continuée ensuite par les deux autres prophètes. Cette idée

1. III Reg., ii, 3 ; IV Reg., xiv, 6 ; xxi, 8 ; xxiii, 25.
2. Hugo, Lyranus, Cajetan, Vatable, Sérarius, Sanchez, etc.

est inacceptable. — *a)* L'unité si parfaite de vues et d'exécution qu'on observe dans l'ouvrage, ne permet pas d'admettre trois auteurs successifs. — *b)* Les Paralipomènes parlent d'un journal écrit par Samuel, Nathan et Gad, mais ne disent pas le moins du monde que les deux premiers livres des Rois soient eux-mêmes ce journal. — *c)* David a accompli des choses mémorables dont nos deux livres ne disent mot : ses conquêtes jusqu'à l'Euphrate, son organisation du gouvernement, sa restauration du culte divin, etc. Est-il admissible que des historiographes, pouvant écrire au jour le jour, aient été aussi incomplets ? Notre auteur est donc unique, et il n'a pris dans les événements que ceux qui se rapportaient à l'idée principale dont il voulait décrire le développement.

III. — *L'auteur des deux premiers livres des Rois a fait une œuvre bien ordonnée.* Au jugement des critiques rationalistes [1], cette œuvre n'est qu'une compilation maladroite: les renseignements, puisés à des sources diverses, sont reproduits servilement, juxtaposés, sans souci des contradictions ni des répétitions, « unus et alter assuitur pannus », pour former un ensemble sans unité et sans cohésion. Pour justifier cette prétention, les adversaires soulèvent mille chicanes sans fondement sérieux, sur des textes expliqués depuis longtemps par les commentateurs, Sanchez, par exemple, au XVII[e] siècle, et bien d'autres après lui, même parmi les protestants [2]. Plusieurs des difficultés mises en avant sont futiles : ainsi, quand les anciens du peuple demandent un roi à cause de la vieillesse de Samuel et de l'avarice de ses fils (I, VIII, 5), ils peuvent être déterminés en même temps par la crainte que leur causent les Ammonites (I, XII, 12) ; Saül reçoit d'abord une onction secrète

1. Thénius, Davidson, de Wette-Schrader, Welhausen, Bertheau, Reuss.

2. Keil, Erdmann.

(x, 1), et c'est seulement ensuite qu'il est reconnu publiquement (x, 21 ; xi, 15) ; David peut porter la tête de Goliath à Jérusalem (xvii, 54), bien que la citadelle soit encore aux mains des Jébuséens (II, v, 9) ; il peut déposer d'abord dans sa tente les armes du géant (xvii, 54), et plus tard trouver dans le tabernacle le glaive du vaincu (xxi, 10). On accorde aussi aisément les détails de l'élection de Saül, bien que Dillmann y reconnaisse deux relations primitives, qu'il concilie du reste ensemble, tandis que Wellhausen les juge contradictoires, et qu'aux deux premières Reuss en ajoute une troisième non moins rebelle à l'unification du récit. Voici d'autres difficultés plus spécieuses, et dont la solution réclame plus d'attention :

1° *Contradictions dans les différents récits.* — *a)* Samuel devenu vieux a associé ses fils à sa charge (viii, 1), et s'en est démis quand Saül eut été reconnu roi (xii, 1) ; on dit pourtant qu'il a été juge tous les jours de sa vie (vii, 15). — Samuel conserva toute sa vie la judicature, dont personne ne pouvait le relever ; mais il en cessa l'exercice d'abord en partie, puis totalement sous Saül ; depuis lors il n'intervint que par exception, et sur l'ordre formel de Dieu. — *b)* « Les Philistins humiliés n'entreprirent plus de passer les frontières d'Israël. Ainsi la main du Seigneur fut sur eux tous les jours de Samuel » (vii, 13). On les voit pourtant revenir à la charge (xiii, 6). — Le commencement du verset 13 s'applique exclusivement à la campagne que l'historien vient de raconter : battus, les Philistins cessèrent pour longtemps leurs incursions, et ne reparurent que bien plus tard, sous Saül. Tant que dura la vie de Samuel, la main du Seigneur fut vraiment sur eux pour les punir de leurs agressions ; mais le texte ne dit point qu'elle fût sur eux pour les empêcher d'attaquer. — *c)* Comment accorder le passage où Saül reçoit l'ordre de se rendre à Galgala et

d'y attendre sept jours (x, 8), avec celui où le prophète Samuel descend lui-même à Galgala, en compagnie de Saül (xi, 14), et un autre où pendant sept jours Saül attend à Galgala Samuel qui ne vient pas (xiii, 8)? — Il n'y a pas d'accord à chercher pour réunir les trois faits en un seul, car ils sont distincts et successifs. Galgala était le lieu où Samuel avait coutume de convoquer le peuple, pour lui transmettre les ordres de Dieu. Saül, sacré secrètement, n'a pas encore le droit d'y convoquer Israël; mais il reçoit de Samuel l'ordre de s'y rendre dans une occurrence qui n'est point indiquée, et qui n'est pas nécessairement immédiate. Aussitôt Saül part contre les Ammonites, et, après la victoire, Samuel l'emmène avec lui à Galgala et le fait reconnaître roi par le peuple (xi, 14). Un certain temps après, les Philistins reprennent l'offensive. La conduite de Saül nous prouve que c'était là l'occurrence à laquelle se rapportait l'ordre donné plus haut. Il se rend donc de lui-même à Galgala, où il doit trouver le peuple réuni et recevoir les ordres du Seigneur, et pendant sept jours il attend Samuel (xiii, 8) [1]. — *d)* Dans les récits de la jeunesse de David se présentent aussi plusieurs passages plus ou moins difficiles à concilier. D'anciens interprètes en ont été embarrassés, et, à l'exemple de deux des meilleurs manuscrits grecs (B, א), ils ont rejeté xvii, 12-31 et de xvii, 54 à xviii, 5. Cette solution n'est point acceptable : elle a contre elle l'autorité de tous les autres manuscrits, et celle de Josèphe, S. Jean Chrysostome,

1. Saül n'aurait été, paraît-il, qu'un idolâtre. « Ses fils s'appellent Jonathan, Meribaal, Isbaal, Milkisna; ce qui prouve qu'il flottait entre les mots de Baal, de Milik ou Moloch, de Iahvé, pour désigner la Divinité » Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 398). La preuve est des plus faibles. בעל ne désigne pas toujours le dieu Baal, et מלך est parfois *Molek*, le dieu Moloch, et le plus souvent *melek*, roi. Ici, *Merib-Bahal,* adversaire de Baal ; *Esh-Bahal*, feu de Baal ou du maître ; *Malki-Shouah*, roi de salut.

Théodoret, Procope de Gaza, etc. L'explication peut se trouver ailleurs. — Après avoir parlé une première fois du père et des frères de David (I, XVI, 1-13), l'auteur les nomme ensuite comme s'il ne les avait pas déjà fait connaître (XVII, 12-16.) Les répétitions de ce genre, communes dans la Bible [1] et dans toutes les œuvres des anciens, n'ont rien de contradictoire. Du reste, l'auteur prend soin de se référer à sa première indication, quand il dit que David est fils de l'Éphratéen, הזה, *hazzeh*, « celui-là », « de quo supra dictum est », comme paraphrase très bien S. Jérôme. — *e*) David est écuyer de Saül (XVI, 21), et quand vient la guerre contre les Philistins, on dit qu'il retourne à son troupeau (XVII, 15), tandis que sa charge le retenait près du roi. — La fonction d'écuyer avait beaucoup de titulaires [2], et pour David, principalement appelé à jouer du kinnor devant Saül (I, XVI, 23), et sans expérience de la guerre (XVII, 39), elle était purement honorifique : il pouvait donc se dispenser de suivre le roi. — *f*) Avant la guerre, Saül connaissait David et son père (XVI, 18-22), et après la victoire sur Goliath, Saül et Abner ne savent ni l'un ni l'autre de qui David est fils (XVII, 55-58). — La première fois que David avait paru devant le roi, remarque Hugues de Saint-Victor [3], il n'avait attiré qu'en passant l'attention du prince, et celui-ci n'avait fait que répéter, sur les renseignements d'autrui, le nom d'Isaï. Mais David, vainqueur de Goliath, avait droit à la main de la fille de Saül (XVII, 25) : il était donc naturel que le roi s'enquît alors de ce qu'étaient le père et la famille de son futur gendre. — *g*) Quoique la fille de Saül ait été promise au vainqueur du géant philistin, il n'est plus ensuite ques-

1. Cf. Gen., V, 31 ; VI, 10 ; IX, 18 ; X, 1.—Gen., XLVI, 9, sq.; Exod. VI, 14, sq.; Num. XXVI, 5, sq.; I Paral., V. 3, sq.
2. Cf. II Reg., XVIII, 5.
3. *Adnot. in II Reg.*, XVII.

tion de cette promesse; Saül ne parle de Michol que pour tendre un piége à David (xviii, 21), et celui-ci est obligé de la mériter par d'autres exploits (xviii, 25-27). — Tout ceci ne prouve rien contre l'historien, mais montre seulement que, le péril passé, le roi oublia sa promesse et ne s'inspira plus que de sa jalousie. — *h)* Jonathas dit à David que son père veut le faire mourir (xix, 2), il s'étonne ensuite que David redoute quelque chose de Saül (xx, 2). — Jonathas a révélé à David les projets homicides de Saül; au chapitre suivant il ne les nie pas, il exprime seulement l'espoir que son ami échappera, et il lui affirme que le danger n'est pas imminent. David ne s'en tient pas moins éloigné du festin royal (xx, 5-25) [1]. — *i)* C'est à une simple faute de copiste qu'il faut attribuer la difficulté soulevée par la comparaison de II, vi, 23, avec II, xxi, 8: dans ce dernier passage, le nom de Michol a été substitué par erreur à celui de Mérob (I, xviii, 19).

2° *Répétition des mêmes faits.* — L'auteur revient parfois sur des récits antérieurs: ainsi il raconte deux fois la mort de Samuel (I, xxv, 1; xxviii, 3), etc. Ces répétitions, contraires à nos habitudes littéraires, sont conformes à celles des Orientaux; elles ne nuisent pas à l'unité du livre; plusieurs même ont leur raison d'être, par exemple, les deux énumérations de chefs contemporains de David [2], se rapportant à deux époques différentes.

En voici quelques autres: — *a)* A deux reprises (i, x, 10; xix, 23, 24), il est raconté que Saül fut saisi de l'esprit prophétique. — C'est que la chose eut lieu deux fois: la

1. M. Renan étend aux livres historiques l'ingénieux système d'Astruc (voir plus haut, p. 60). Il y trouve une riche variété de types pour son roman de l'*Histoire du peuple d'Israël.* « Saül fut un adorateur intermittent de Iahvé », p. 398. Mais ensuite, « le parti iahvéiste, mécontent de Saül, passa du côté de David,... qu'on peut appeler... le chef du parti clérical » (p. 416).

2. II Reg., viii, 16-18; xx, 23-26.

première, on fit le dicton : « Voilà donc Saül au nombre des prophètes ! » la seconde, on se le rappela[1]. — *b*) La réprobation de Saül est aussi racontée deux fois (I, XIII, 13; XV, 20-26. — C'est qu'il y eut deux désobéissances, dont la première attira la réprobation de la maison de Saül, et la seconde, celle de sa personne même. — *c*) Deux fois Saül veut percer David de sa lance (I, XVIII, 10, 11 ; XIX, 9, 10): attentats faciles à admettre, étant donnée la folie furieuse du roi. — Deux fois David se met à l'abri près d'Achis, roi de Geth (XXI, 10 ; XXVII, 2) : le refuge qu'il avait trouvé une première fois, l'engagea naturellement à chercher la même protection assurée quand revint le péril. — Dans deux circonstances, David épargne la vie de Saül (I, XXIII, 19-XXIV ; XXVI). Les deux faits sont assez distincts pour que l'un ne soit pas la répétition de l'autre. David cherchait d'ailleurs les occasions de manifester à Saül ses sentiments de respectueuse sympathie. — *d*) Goliath est tué deux fois: d'abord par David (I Reg., XVII, 4-51)[2]; plus tard par Elchanan, fils d'Iaaré (II, Reg., XXI, 19 hébr.) — Il y a encore ici une faute de copiste à corriger : dans ce second passage, il s'agit seulement d'un frère de Goliath, comme on le voit aux Paralipomènes (I, XX, 5).

3° *Traces de la pluralité d'auteurs.* — Thénius les trouve dans la manière dont les événements sont racontés. — *a*)

1. « Il suffisait de se mettre dans le monome des prophètes, ou seulement de le rencontrer, pour être pris du même enthousiasme, suivi de prostration et de sommeil cataleptique. » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 379). Point de traces de cet « il suffisait » dans le texte invoqué, I Samuel, XIX, 23, 24.

2. D'après M. Renan, David n'aurait jamais tué Goliath. « Ce nom légendaire avait déjà servi, puisque l'épée de Goliath est remise à David par les prêtres de Nob, comme un trophée depuis longtemps consacré ». Il y a bien dans le texte, I Rois, XXI, 9, les mots: « quem percussisti in Valle terebinthi » ; mais ces mots malencontreux gênent la critique: par conséquent, « ils ont sûrement été ajoutés par le dernier rédacteur » (*Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 406).

Tantôt de grands détails [1], tantôt une sécheresse absolue [2]. Tout s'explique par le but de l'auteur, qui n'écrit pas une histoire complète. Le choix que Dieu fait de David pour établir la descendance de Juda sur le trône qu'occupera un jour le Messie, voilà ce qu'il ne se lasse pas de mettre en vive lumière. Quant aux guerres entreprises par le roi, il ne s'attarde pas à les raconter : l'issue seule en importait. — *b*) Certains passages paraissent bien être des finales empruntées à d'autres livres, et transcrites servilement dans le nôtre [3]. Mais comment prouver que ces conclusions viennent d'ailleurs, quand il est si simple de les attribuer à l'auteur lui-même, à qui il n'était pas défendu de terminer par ces formules les différentes sections de son œuvre ? — *c*) Le style même ne procure aucun appui aux partisans des auteurs multiples. On trouve un certain nombre d'expressions nouvelles : *Jehova tsebaoth* (I, I, 3 ; IV, 4) ; *nachalath Jehova*, « l'héritage de Jéhova », le peuple d'Israël (I, XXVI, 19 ; II, XX, 19 ; XXI, 3) ; la locution « hæc faciat et hœc addat » (I, III, 17 ; XIV, 44 ; XX, 13, etc.) : toutes choses qui portent à supposer plutôt un seul auteur que plusieurs. Quant aux particularités par lesquelles on prétendrait caractériser certains morceaux à l'exclusion des autres, elles s'expliqueraient facilement, comme pour les livres précédents, par la fidélité de l'historien à reproduire des documents antérieurs utilisés et fondus dans son œuvre.

IV. — *L'auteur des deux premiers livres des Rois est inconnu, mais il a dû écrire à l'époque de Roboam.* 1° L'Écriture et la Tradition sont muettes sur le nom de cet écrivain sacré ; tout ce qu'on peut faire, c'est de marquer aussi approximativement que possible le temps où il a écrit.

2° A part Wellhausen, qui le recule vers la fin du royaume

1. II Reg., X, 1-XX, 22.
2. II Reg., V, 1-16 ; VIII, 1-18 ; XXI, 15-22 ; XXIII, 8-39.
3. I Reg., VII, 15-17 ; XIV, 47-52 ; II, VIII, 15-18 ; XX, 23-26.

de Juda, tous sont d'accord pour en faire un contemporain des premiers successeurs de David : Clair et Zschokke le font écrire dans la période écoulée entre la mort de David et l'exil ; Ewald, une trentaine d'années après Salomon ; Thénius, peu après David [1] ; Welte, Danko, peu après le schisme ; Kaulen, sous le fils de Roboam ; Keil, Erdmann, sous Roboam ou son fils ; Vigouroux, Cornely, sous Roboam ; Hævernick, sous Salomon ; enfin, de Hummelauer regarde Nathan comme l'auteur probable, ce qui obligerait à avancer la composition de l'ouvrage bien avant la mort de Salomon.

3° C'est l'époque de Roboam, quand le schisme fut consommé, qui semble le mieux convenir à la composition des deux livres. — *a)* L'auteur n'est certainement pas contemporain de tous les événements, qui embrassent près d'un siècle. Il écrit même un certain temps après : aussi se croit-il obligé d'expliquer que du temps de Samuel, le prophète était appelé « voyant » (I, IX, 9), et que la fille de David avait un vêtement qui plus tard ne fut plus en usage (II, XIII, 18), sans doute par suite des modes nouvelles qu'introduisirent les femmes de Salomon. — *b)* Il dit que jusqu'à son époque, la ville de Siceleg a appartenu au roi de Juda (I, XXVII, 6), appellation qui suppose le schisme : car, bien que la distinction de Juda et d'Israël existât déjà du temps de Josué [2], bien que David eût commencé par être seulement roi de Juda, son titre définitif et officiel, passé à Salomon, était celui de roi d'Israël [3]. — *c)* De la formule « usque in hodiernum diem » et autres semblables on ne peut tirer aucun renseignement [4]. — *d)* Écrite sous Roboam, après le schisme des dix tribus,

1. Reuss avoue n'avoir point de raison pour contredire à cette opinion.

2. Supr., p. 200.

3. II, V, 3, 17 ; VI, 20 ; XII, 7 ; III, I, 34 ; II, 15.

4. I, V, 5 ; VI, 18 ; XXX, 25 ; II, IV, 3 ; VI, 8 ; XVIII, 18.

cette histoire venait bien à son heure : elle rappelait aux dissidents que Dieu n'avait établi qu'un seul roi sur son peuple, que ce roi devait être de la famille de David, et qu'il en serait ainsi sans retour, selon la promesse formelle du Seigneur. C'était donc la condamnation du schisme. Il y avait aussi une leçon pour Roboam, qui, fidèle à la voix des sages, comme David l'avait été à celles de Samuel et de Nathan, ne se fût point aliéné une partie du peuple, et qui, par sa fidélité à Dieu, pouvait peut-être encore obtenir que l'intégralité de son royaume lui fût rendue.

Article III

AUTORITÉ DES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS.

I. — Autorité historique.

1° Les documents n'ont point fait défaut à l'auteur [1] : les fastes du règne de David, le journal de Samuel [2], de Nathan et de Gad, le livre des Justes (II Reg., I, 18), le premier livre des Psaumes (II, XXII, 1), étaient entre ses mains. Il y a puisé, comme fit de son côté l'auteur des Paralipomènes [3].

1. I Par., XXVII, 24 ; XXIX, 29.

2. « On n'a pas la preuve que Samuel ait écrit » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 384). Mais le premier livre des Rois dit juste le contraire. La critique n'est pas embarrassée pour si peu : « I Sam. X, 25, est un texte de peu de valeur. Il appartient aux parties les plus faibles de l'histoire de Samuel » (*ibid.*). Les pages gênantes sont toujours les plus faibles !

3. Voici les passages parallèles des deux ouvrages :

I Reg.,	XXXI.	I Par., X.
II Reg.,	III, 2-5.	III, 1-3.
	V, 1-10.	XI, 1-9.
	V, 11-25.	XIV, 1-16.
	VI, 1-11.	XIII, 5-14.
	VI, 12-23.	XV, 25-29.
	VII-VIII.	XVII-XVIII.
	XXI, 1.	XIX, XX, 1.
	XII, 26-31.	XX, 1-3.
	XXI, 18-22.	XX, 4-7.
	XXIII, 8-39.	XI, 10-46.
	XXIV.	XXI.

2° L'auteur avait encore pour le renseigner la tradition orale, d'autant plus explicite qu'elle se rapportait à des événements moins éloignés, les monuments[1], les dictons[2], les noms[3], etc.

3° On ne peut douter de la véracité de son récit : son impartialité est éclatante, et il raconte aussi bien ce qui fait déshonneur à ses héros que ce qui tourne à leur gloire[4]. C'est futilement qu'on lui chercherait chicane pour les chiffres qui ne s'accordent pas avec ceux des Paralipomènes : on sait combien les erreurs de transcription en pareille matière sont fréquentes dans l'Ancien Testament, et facilement explicables. Restent les faits merveilleux, qui, ici comme ailleurs, servent de critérium aux rationalistes pour dénier le caractère historique à certains écrits. Inutile d'insister sur ce point.

II. — Autorité divine.

1° Les deux premiers livres des Rois ont toujours été sans contestation, tenus pour sacrés. Ils sont cités ou supposés dans les livres postérieurs de la Bible : par le troisième livre des Rois (II, 27), par Jérémie[5], par l'auteur de l'Ecclésiastique[6], par Notre-Seigneur[7], par saint

1. I, VI. 18 ; VII, 12,
2. I, X, 12.
3. I, 1, 20 ; IV, 21 ; XXIII, 28 ; II, XI, 16 ; V, 20 ; VI, 8, etc.
4. David est pour M. Renan un « brigand », un « bandit » (*Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 450). « Cependant on a tout à fait le droit de décharger sa mémoire du meurtre, abominablement concerté, de son serviteur Urie le Hittite » *ibid.*, II, p. 7. D'où vient ce droit, sinon du parti pris de contredire l'historien sacré ?
5. II, 37 ; II Reg., XIII, 19 — III, 15 ; I Reg., XIII, 14 — XV, 1 ; I Reg., XII, 19, 23 — XXIII, 5 ; II Reg., VII, 12 ; VIII, 15.
6. XLVI, 16-XLVII, 13.
7. Matth., XII, 2-4.

Paul [1]. Un psalmiste [2], et plus tard la sainte Vierge [3], s'inspirent du cantique d'Anne [4].

2° Le récit de l'*évocation de Samuel à Endor* ne suppose dans l'esprit de l'historien aucune croyance incompatible avec son caractère d'écrivain sacré. — *a)* Plusieurs Pères [5], les rabbins et beaucoup de théologiens jusqu'au XVIIe siècle, ont pensé que Saül avait été le jouet d'une illusion produite soit par le démon, soit par la magicienne. Celle-ci est appelée *bahalath-ob*, « maîtresse d'outre », ce que les LXX et les rabbins traduisent par « ventriloque » : elle aurait pu se servir de sa ventriloquie pour tromper Saül. Mais le texte suppose Samuel présent en personne [6]. De plus, remarque Clair, s'il y avait eu imposture, il eût été naturel que Saül, effrayé par la terrible révélation, se refusât au combat, et cherchât son salut dans une prudente retraite. Tout au contraire, il courut lui-même à sa perte, preuve que la main de Dieu le poussait, et que c'était bien le prophète qui lui avait signifié son arrêt. — *b*) Selon Origène et plusieurs rabbins, Samuel aurait été évoqué par la puissance même du démon, au moyen des incantations. Théodoret remarque déjà expressément [7] qu'il n'en saurait avoir été ainsi, puisque l'apparition de Samuel se produisit avant toute incantation [8]. On ne concevrait pas d'ailleurs comment le démon aurait eu le pouvoir de commander à l'âme du prophète. — *c*) Josèphe, S. Augustin [9], Cajetan, Sanchez, Bellarmin, Estius,

1. Act., XIII, 20-22 ; Heb., I, 5 ; XI, 32.
2. Ps. CXII, 7, 8.
3. Luc., I, 52, 53.
4. I Reg., II, 6-8.
5. Tertullien, S. Basile, S. Grégoire de Nysse, S. Jérôme.
6. Cf. I Paral., X, 13 ; Eccli., XLVI, 23.
7. *Quæst.* LXIII in I Reg.
8. I Reg., XXVIII, 11, 12.
9. *De Cura pro mortuis,* XV. Le Saint docteur avait d'abord attribué l'évocation à la puissance du démon (*Divers. Quæst.*, IX, IV, ad Dulcil.

etc., attribuent l'apparition de Samuel à l'intervention directe de Dieu. C'est aujourd'hui le sentiment presque général parmi les commentateurs, même protestants. « C'est Samuel en personne», dit Zschokke [1], «qui est apparu, avec ou sans son corps ; mais ce n'était ni un fantôme ni un spectre, comme le pensent beaucoup d'écrivains non catholiques ; ce n'était ni une ombre ni une illusion produite par le démon, comme l'ont enseigné nombre de Pères et d'auteurs anciens. L'apparition n'eut pour cause ni la tromperie ni l'habileté de la pythonisse, mais seulement la puissance et la volonté de Dieu... Dieu permit cette apparition pour que Samuel déjà mort, élevant sa voix de terre (Eccli., XLVI, 13), prédît sa ruine à Saül, comme pendant sa vie il lui avait annoncé sa réprobation. C'était un suprême avertissement dont il eût pu profiter pour se sauver avec les siens, s'il avait voulu. Saül n'était donc que l'occasion de l'évocation de Samuel, Dieu en était la cause efficace. Moïse et Élie apparurent de même sorte à la transfiguration [2] ».

1. *Hist. sacr.*, XLII.

2. D'après M. Renan, « ce récit nous a été gardé par le narrateur théocrate, qui naturellement fait ensuite parler Samuel de la manière qui répond à ses idées sur la destitution de Saül». — Comment se fait-il donc alors que « les faits ne répondirent que trop à ces pressentiments » ? (*Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 433).

CHAPITRE VI

TROISIÈME ET QUATRIÈME LIVRES DES ROIS

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE

I. — Objet

Ces deux livres, appelés en grec « livres des royaumes », βασιλειῶν, doivent leur nom au sujet qu'ils traitent : ils racontent l'histoire des rois de Juda et d'Israël depuis l'avènement de Salomon jusqu'à la délivrance du roi captif Joachin, période qui embrassse une durée de 455 ans. Dans la Vulgate, ils sont appelés livres des Rois, comme les deux précédents, dont ils sont la continuation, bien qu'ils en diffèrent par l'auteur et la méthode. Ils nous montrent le peuple d'Israël à l'apogée de sa puissance et de sa gloire, sous le règne de Salomon, puis dans sa décadence politique, qui, commencée avec le schisme, se poursuit, conjointement avec le progrès de l'infidélité religieuse, jusqu'à la ruine des deux royaumes.

II. — Division

L'histoire racontée par les deux livres peut se diviser en trois parties : 1° histoire du royaume sous Salomon, III, I-XI ; 2° histoire synchronique des deux royaumes de Juda et d'Israël, jusqu'à la ruine de ce dernier, III, XII-IV, XVII ; 3° histoire du royaume de Juda, jusqu'à sa ruine, IV, XVIII-XXV.

I. — HISTOIRE DU ROYAUME SOUS SALOMON.

I. — *Choix de Salomon et établissement de son règne.*

1° A la demande de Bethsabée et sur l'avis de Nathan, David devenu vieux exclut du trône Adonias et désigne Salomon pour lui succéder, III, I.

2° David donne à Salomon ses derniers conseils et meurt, II, 1-11.

3° Salomon, pour affermir son trône, fait périr Adonias, et abaisse ses partisans, II, 12-46.

II. — *Règne de Salomon jusqu'à sa chute.*

1° Salomon épouse la fille du Pharaon, et reçoit le don de la sagesse, III.

2° Description de la splendeur du règne, IV.

3° Travaux de Salomon: Entente avec Hiram, roi de Tyr, et construction du temple, V, VI. — Construction de palais et ornementation du temple, VII. — Consécration du temple, et confirmation des promesses faites à la maison de David, VIII-IX, 9. — Reconstruction de villes, asservissement des derniers Chananéens, trafic maritime, IX, 10-28.

4° Salomon est visité par la reine de Saba, et acquiert d'immenses richesses, X.

III. — *Chute et châtiment de Salomon.*

1° Salomon, entraîné à l'idolâtrie, apprend que son royaume sera divisé, XI, 1-13.

2° Agressions des ennemis, rébellion et fuite de Jéroboam, XI, 14-40.

3° Mort de Salomon, XI, 41-43.

II. — HISTOIRE SYNCHRONIQUE DES DEUX ROYAUMES.

I. — *Scission d'Israël et de Juda, leur antagonisme jusqu'à Achab.*

1° Schisme de dix tribus à l'instigation de *Jéroboam*, XII, 1-24 [1].

[1] Nous mettons en *italiques* les noms des rois d'Israël.

2° Règne de Jéroboam, établissement du culte idolâtrique, XII, 25-33. — Impénitence et châtiment de Jéroboam, XIII-XIV, 20.

3° Guerres et désastres continuels de Roboam[1] et d'Abia; fidélité et succès d'Asa, XIV, 21-XV, 24. — Impiété et malheurs de *Nadab*, *Baasa*, *Éla*, *Zambri*, *Amri*, XV, 25-XVI, 28.

II. — *Règne d'Achab et alliance de sa maison avec celle de Juda.*

1° Règne impie d'*Achab*, son idolâtrie ; prédictions et miracles du prophète Élie, XVI, 29-XXI, 29.

2° Achab et Josaphat alliés et vaincus, XXII, 1-51. — Règne impie et mort d'*Ochozias*, XXII, 52-IV, I, 18. — Élisée succède à Élie et fait de nombreux miracles, II, 1-VIII, 15. — Athalie, sacre de *Jéhu*, massacre de la maison d'Achab, VIII, 16-X, 17.

III. — *De Jéhu à la destruction du royaume d'Israël.*

1° Infidélité et châtiment de Jéhu, X, 18-36. — Crimes d'Athalie et règne de Joas, XI-XII, 21.

2° *Joachaz*, Joas, XIII. — Amasias, XIV, 1-20. — *Jéroboam* II, XIV, 23-29.

3° Ozias, XV, 1-7. — *Zacharie, Sellum, Manahen, Phaceia, Phacée ;* les Israélites en captivité, XV, 8-31. — Joatham, XV, 32-XVI, 20. — *Osée*, prise de Samarie, XVII, 1-6.

Épilogue : Causes de la captivité d'Israël, XVII, 7-23. — État du pays après la déportation des habitants, XVII, 24-41.

1. A en croire Maspéro, cité par M. Renan (*Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 200, le mot *Iehouda melekha* de l'inscription de Sésonq à Karnak désignerait une ville, et non le roi de Juda, l'interversion des deux mots *melek Iehouda* n'étant possible ni en sémitique ni en égyptien. La prise de Jérusalem par le pharaon, sous le règne de Roboam, n'en reste pas moins certaine.

III. — HISTOIRE DU ROYAUME DE JUDA, D'ÉZÉCHIAS A LA FIN.

I. — *Règne du pieux roi Ézéchias.*

1° Ézéchias bat les Philistins, XVIII, 1-8. — Il paye le tribut aux Assyriens, 9-16, bientôt exterminés sous les murs de Jérusalem, XVIII, 17-XIX, 37.

2° Maladie d'Ezéchias et prédiotion d'Isaïe, XX.

II. — *Règnes de Manassé, d'Amon et de Josias.*

1° Règnes impies de Manassé et d'Amon; prédiction de la ruine de Juda, XXI.

2° Pieux règne de Josias, qui retrouve le livre de la loi, le lit au peuple, XXII, 1-XXIII, 2, restaure le culte divin, XXIII, 3-25. — Sa mort malheureuse, 26-30.

III. — *Derniers rois de Juda.*

1° Joachaz, captif des Égyptiens, XXIII, 31-37. — Joakim, tributaire des Chaldéens, XXIV, 1-5.

2° Joachin, captif à Babylone avec une partie de son peuple, XXIV, 6-16.

3° Règne et captivité de Sédécias, ruine de Jérusalem, déportation générale, XXIV, 17-XXV, 26.

Épilogue : honneurs rendus à Joachin, sa délivrance, 27-30.

III — But de l'ouvrage.

1° Le but que se propose l'auteur n'est pas — *a)* de montrer l'influence du prophétisme [1] : les histoires d'Élie et d'Élisée, si longues qu'elles soient, n'occupent qu'une partie de l'ouvrage; si leur ministère s'exerce de préférence en Israël, c'est que Juda, qui conservait le temple et le culte divin, était en général plus fidèle à Dieu. — *b)* Il n'a pas non plus l'intention de donner une chronique complète : il mentionne exactement chaque règne avec sa durée, mais il est très inégal dans son récit, qui tantôt abonde

1. Hævernick, de Wette.

en détails, et tantôt n'en fournit aucun ; des faits très importants, racontés aux Paralipomènes, sont ici passés sous silence ou à peine indiqués, tels que la prise et le pillage de Jérusalem sous Roboam (III Reg., xiv, 26) et sous Amasias (IV, xiv, 13, 14), la guerre où périt Josias (IV, xxiii, 29, 30), etc. Enfin pas un mot sur le gouvernement des deux pays.

2° L'historien veut montrer la relation étroite qui existe entre les malheurs de la nation et les infidélités des princes et du peuple : c'est pourquoi il note avec grand soin le caractère religieux de chaque roi, raconte les efforts tentés par les prophètes pour procurer l'observation de la loi, et s'étend longuement sur la piété de Salomon dans sa jeunesse, d'Ézéchias et de Josias, rois de Juda, et d'autre part sur l'impiété des rois d'Israël, Jéroboam, Achab [1] et Joram ; c'est aussi dans ce but qu'après avoir parlé de la prise de Samarie, il signale l'idolâtrie persistante d'Israël comme la principale cause de sa ruine (IV, xvii, 7-23).

3° Mais le but capital de l'auteur est de montrer la réalisation de la promesse faite par le Seigneur à David (II Reg., vii, 12-16): possession tranquille de la terre de Chanaan, perpétuité de la maison de David, châtiment des prévarications, mais retour certain à la dynastie choisie pour toujours, voilà ce qui a été promis, et voilà ce qui a été exécuté [2]. Aussi les engagements du Seigneur sont rappelés avec soin [3]: c'est à cause de la piété d'Ézéchias et de Josias qu'on le voit retarder la ruine de Juda ; c'est à cause

1. « Achab, tant calomnié par les historiens iahvéistes, fut en somme un remarquable souverain... » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 301.) — Pourquoi remarquable ? Surtout parce que la Bible dit qu'il fut impie.

2. Danko, Vigouroux, Clair, Kaulen, Cornely, etc. ; et, parmi les protestants, Keil, Rawlinson, etc.

3. III Reg. ii, 4-24 ; iii, 6 ; vi, 12 ; viii, 25 ; ix, 5 ; xi, 12, 34 ; xv, 4 ; IV, viii, 19 xix, 34 ; xx, 6.

de ses sentiments pour son peuple élu qu'il fait délivrer Joachin en pleine captivité. Le récit de cette délivrance sert de conclusion aux deux livres, parce que « ce fait consolant était le présage d'un excellent avenir pour la maison de David et pour tout le peuple.. ; c'était le gage que Dieu accomplirait sa promesse de ne jamais retirer sa grâce à la race de David [1] ».

Article II

ORIGINE DES DEUX LIVRES

I. — *Le deuxième et le troisième livres des Rois ont un seul et même auteur.*

1° Cette conclusion ressort de l'étude même de l'ouvrage. — *a)* Le but de l'auteur se révèle clairement et se poursuit sans déviation. — *b)* La période historique qu'il traite est nettement délimitée. — *c)* La méthode suivie est la même d'un bout à l'autre : débuts du règne, sa durée, sa fin, sa valeur au point de vue de la loi de Moïse, les dates fondamentales, les sources où a été puisé le résumé : voilà ce qui revient invariablement pour chaque roi. Six règnes sont racontés plus longuement ; mais, nous l'avons vu, ces exceptions sont commandées par le but même que poursuit l'écrivain. — *d)* Le style est le même dans tout l'ouvrage, à part quelques expressions que l'on peut regarder comme des emprunts faits aux documents antérieurs. Le fait est surtout sensible pour le premier chapitre du IIIe livre, dont le style ressemble beaucoup à celui des deux livres précédents, indice que les deux historiens ont mis à contribution les mêmes recueils. Mais même dès ce chapitre, le nom de David est toujours acompagné de son titre de roi (III, I, 1, 13, 28, 32), procédé qui est familier à l'auteur [2]. Dans deux passages où l'on signale des ara-

1. Clair, p. 25. Cf. Schœfer, *la Bible et la Science*, p. 29.
2. III Reg. I, 53 ; II, 19, 22, 23 ; XII, 6, 18 ; XIV, 27, etc.

maïsmes [1], le prophète est appelé « vir Dei », qualification qui revient jusqu'à 53 fois dans les deux livres [2].

2° Les deux livres ne sont pas la suite d'un même travail historique, composé tout d'une pièce d'après des idées préconçues [3]. Par leur but, leur sujet et leur méthode, ils se distinguent catégoriquement du livre des Juges et des deux premiers livres des Rois. Ils ne sont pas non plus une compilation due à plusieurs auteurs [4], et les objections mises en avant pour le prouver ont toutes leur solution.

A. — *Contradictions : — a)* Il est parlé trois fois d'une flotte qui est tantôt à Salomon, tantôt à Hiram, tantôt à l'un et à l'autre, et à laquelle on attribue chaque fois un rôle différent [5]. — Les Hébreux ont été initiés à l'art de la navigation par les matelots de Tyr, ils ont été ensuite capables d'aller seuls, et enfin Hiram a demandé à joindre sa flotte à celle de Salomon pour le voyage d'Ophir : les vaisseaux étaient donc tantôt au roi de Tyr, tantôt à celui de Jérusalem, tantôt aux deux, et il en est question une première fois pour donner une idée de la puissance de Salomon, les deux autres fois pour faire connaître la provenance des parfums et de l'or. — *b)* Salomon défend de réduire en esclavage aucun enfant d'Israël (III Reg., IX, 22), et pourtant il est parlé d'un préposé à la corvée (XI, 28). — Le mot סבל, *sebel*, n'indique pas nécessairement une « corvée d'esclave », mais seulement un « travail de porteurs [6] ». Salomon employait 30,000 Israélites à couper et à porter du bois dans le Liban, mais ces hommes travaillaient librement. La Vulgate les appelle « tributarios », mais pas au

1. IV Reg., IV, 1-37 ; VIII, 16.
2. On ne la rencontre que cinq fois dans les deux premiers livres des Rois, et six fois dans les Paralipomènes.
3. Ewald, Bertheau, etc.
4. Thénius, Wellhausen, etc.
5. III Reg, IX, 27, 28; X, 11, 22.
6. Gésénius : « grave negotuim ».

même sens par conséquent que les esclaves chananéens (III, ix, 21). — c) La formule « usque ad hanc diem » est employée à propos de choses qui ne pouvaient plus exister lors des derniers événements consignés dans le livre [1]. — Pas de difficulté si la formule a été transcrite de documents anciens, ou si la plus grande partie du livre a été composée avant la destruction du temple. — *d)* Tous les prophètes ont été tués à l'exception d'Élie [2], et cependant nous en revoyons bientôt un grand nombre [3].—Il était resté avec Éli 7,000 hommes fidèles [4], parmi lesquels étaient des prophètes, soit anciens, comme Elisée, soit nouvellement suscités par le Seigneur. —*e)* Naboth est seul tué par Achab (III, xxi, 13) ; on suppose ailleurs que ses fils l'ont été aussi (IV, ix, 26). — Il est naturel que, voulant s'emparer de l'héritage, Achab ait fait partager aux héritiers le sort de leur père. — *f)* Élie reçoit l'ordre de sacrer Hazaël, Jéhu et Élisée (III, xix, 15-17), et chacun d'eux a mission d'exterminer les sectateurs de Baal. Il n'est plus ensuite question de ce sacre, ni d'aucune exécution faite par Élisée. — Le silence de l'historien ne préjuge rien contre ce qui a pu se faire ; quant à Élisée, il n'était chargé de châtier que ceux qui échapperaient à Hazaël et à Jéhu. Sait-on ce qui lui resta à faire après les deux premiers? — *g)* Élie prédit à Achab que les chiens lécheront son sang dans le champ de Naboth [5] (III, xxi, 19); la chose eut lieu à Samarie (xxii,

1. III Reg., viii, 8 ; ix, 21 ; xii, 19 ; IV, viii, 22.
2. III Reg., xviii, 22 ; xix, 10, 14.
3. III Reg. xx, 13, 22, 28, 35 ; xxii, 8.
4. III Reg., xix, 18 · Rom., xi, 4.
5. M. Renan a découvert que c'était Naboth qui était dans son ort. « Le naïf anarchisme des Arabes ne sait pas distinguer entre les nécessités de l'État et l'égoïsme du souverain. Une expropriation pour cause d'utilité publique leur paraît un vol. On prétendit qu'un certain Naboth de Jezraël, qui refusa, par amour du patrimoine héréditaire, de céder son champ pour l'agrandissement des jardins

38), et ce fut le corps de son fils qui fut jeté dans le champ de Naboth (IV, IX, 25, 26). — La menace faite au nom du Seigneur a pu être mitigée dans son exécution, et une partie de la peine due au père a frappé le fils, comme celle que méritait Cham est tombée sur Chanaan. Il n'est point sûr d'ailleurs que l'hébreu במקים אשר, que les LXX et la Vulgate ont lu avec l'article, *bammaqom asher*, « dans le lieu où » (III, XXI, 19), ne doive pas se lire de préférence sans article, *bimqom asher*, « au lieu que » = parce que.

B. — *Répétitions.* — On raconte deux fois que Joram blessé a reçu la visite d'Ochozias [1], que Joas est mort et a été enseveli à Samarie. [2] — Ces répétitions ne prouvent pas la pluralité des auteurs ; elles feraient seulement accuser l'historien de négligence, si l'on ne savait combien les Orientaux aiment à répéter les mêmes détails.

C. — *Redondances.* — On prétend que plusieurs passages [3] pourraient être supprimés sans que la trame de l'histoire fût interrompue. — Des coupures analogues peuvent se faire dans tous les livres. A la lecture des endroits qu'on veut supprimer, on verra bien qu'ils ont leur raison d'être, et que la suite ne se comprendrait pas aussi aisément s'ils étaient effacés.

II. — *L'auteur n'a pu terminer son œuvre avant le milieu de la captivité de Babylone.* — *a)* Il raconte en effet la mise en liberté de Joachin, qui eut lieu la 37me année de sa captivité, 561 av. J. C.; or il n'y a pas de raison pour voir dans ce récit une addition postérieure faite par un autre auteur. — *b)* Le livre n'est donc ni d'Ézéchias, ni d'un contemporain de ce roi [4], ni du prophète Isaïe. —

royaux, périt victime d'odieuses machinations » (*Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 273). *Dat veniam corvis !...*

1. IV Reg., VIII, 28, 29 ; IX, 14-16.
2. IV Reg., XIII, 13 ; XIV, 16.
3. III Reg., III, 3-IX, 24 ; X, 29-XI, 41 ; XX, 34-XXII, 1.
4. Sanchez.

c) Il n'est pas non plus d'Esdras [1], car l'écrivain ne fait aucune allusion à la fin de l'exil, événement qui, à son point de vue, eût eu une bien autre portée que la délivrance personnelle de Joachin.

III. — *Les deux derniers livres des Rois ont très probablement pour auteur le prophète Jérémie.* — 1° C'était l'opinion des anciens Juifs, de S. Isidore et de plusieurs Pères, de Corneille Lapierre, etc., et beaucoup de modernes s'y rallient [2]. — 2° De sérieuses raisons justifient cette attribution. — *a)* Bon nombre de phrases et d'expressions sont communes aux livres des Rois et à Jérémie [3]. — *b)* Il y a parfaite harmonie entre les récits communs, et identité entre Jer. LII et IV Reg. XXIV, 18-XXV, 30. Comme l'auteur des Rois cite toujours ses sources, et que pour ce dernier chapitre il n'en mentionne aucune, comme d'autre part il est difficile d'admettre que Jérémie ait emprunté tout un chapitre à l'historien, pour l'insérer à la suite de ses prophéties, on en infère qu'il est l'auteur du chapitre en question, et par conséquent des deux livres des Rois. — *c)* Jérémie a joué un rôle considérable dans les derniers temps de la royauté, comme en font foi les Paralipomènes [4] et Esdras [5]. Si un autre que lui avait écrit les livres des Rois, son nom n'y figurerait-il pas, comme celui d'Isaïe ?—On objecte que—*a)* l'auteur a dû vivre en Babylonie, car il appelle la Palestine le pays « trans flumen », le pays au delà de l'Euphrate (III Reg., IV, 24). Mais il n'est point certain

1. Huet, Calmet.

2. Haneberg, Vigouroux, Clair, Kaulen, Scholz, Cornely, etc., et les protestants Hævernik, Rawlinson, etc.

3. III Reg., II, 4 ; VIII, 25 ; IX, 5; Jer., XXXIII, 17; XIII, 13 ; XVII, 25;—III Reg., IX, 8; Jer., XVIII, 16 ; XIX, 8 ; Thren., II, 15 ; —IV Reg., XXI, 12; Jer., XIX, 3 ; — IV Reg., XXI, 13, 14, 16; Thren., II, 8; Jer., XXX, 16 ; XXII, 17, etc. Cf. Clair, p. 109.

4. II Paral., XXXV, 25; XXXVI, 12.

5. I, I, 1. Les apocryphes d'Esdras le nomment aussi, III, I, 28 32, 47, 57.

que cette expression n'eût pas un sens fixé par l'usage pour désigner la Palestine, de quelque part qu'on l'envisageât [1]. On n'est pas non plus suffisamment instruit du pays dans lequel Jérémie passa ses dernières années, et où il aurait pu écrire nos livres: quelques Pères le font mourir en Égypte, mais les anciens Juifs en Babylonie. — *b)* Jérémie devait avoir au moins 25 ans quand il commença son ministère prophétique sous Josias, et par conséquent 90, la 37me année de l'exil de Joachin. Comment croire qu'un vieillard de cet âge ait écrit nos deux livres? — Il n'est pas nécessaire que Jérémie se soit mis à écrire seulement après le dernier événement qu'il rapporte. Qui l'empêchait de commencer dès le début de la captivité, sous le règne de Sédécias, et d'ajouter après coup les événements postérieurs ? C'est même ainsi que la chose a dû se faire, puisque la formule « usque in hanc diem » suppose encore debout le temple, renversé au moment où se termine l'histoire. — 4° L'hypothèse la plus probable, bien qu'elle ne puisse être péremptoirement démontrée, est donc que Jérémie a composé les deux derniers livres des Rois, après la seconde occupation de Jérusalem par Nabuchodonosor et l'exil de Joachin, et qu'après la délivrance de ce prince il a ajouté le dernier chapitre.

Article III

AUTORITÉ DES DEUXIÈME ET TROISIÈME LIVRES DES ROIS.

I. Autorité historique.

1° L'auteur indique scrupuleusement les sources où il a pris ses renseignements : le Livre des actes des jours de Salomon (III Reg., XI, 41), le Livre des jours des rois de

1. Cf. la même expression dans Esdras, IV, 10, 11, 16 17, 20 ; V, 3, 6 ; VI, 6, 8, 13 ; VII, 21, 25 ; VIII, 36, et Néhémie, II, 7, 9 ; III, 7, et les expressions analogues de Gaule transalpine et cisalpine employées par les Romains.

Juda, qu'il cite 15 fois [1], et le Livre des annales des rois d'Israël, cité 18 fois [2]. Il n'y a que six rois pour lesquels il ne renvoie pas aux documents, Ochozias de Juda et Joram d'Israël, tous deux tués par Jéhu ; Osée, dernier roi d'Israël ; Joochin et Sédécias. Il a été du reste contemporain de ces trois derniers. L'auteur n'aurait point renvoyé si souvent aux documents antérieurs, si son récit les contredisait.

2° Ces même documents ont servi également à l'auteur des Paralipomènes, dont le récit confirme de tous points celui de nos deux livres [3]. D'autre part, les Paralipomènes citent souvent les écrits des prophètes, parfois même comme faisant partie des annales de Juda et d'Israël (II Par., XXXII, 32). On peut donc inférer de là que les prophètes étaient les historiographes de chaque règne, ce qui expliquerait l'étendue de certains récits où les prophètes

1. III Reg., XIV, 29 ; XV, 7, 23, etc.
2. III Reg., XIV, 19 ; XV, 31, etc.
3. On s'en convaincra en comparant les passages suivants :

III Reg.,	III, 5-15	II Par.,	I, 7-13
	V, 2-IX, 12		II, 1-VIII, 2
	X, 1-29		IX, 1-28
	XI, 41-43		IX, 29-31
	XII, 1-19		X, 1-19
	XII, 21-24		XI, 1-4
	XIV, 25-31		XII, 9-16
	XV, 16-22		XVI, 1-6
	XXII, 2-35		XVIII, 1-34
	XXII, 41-50		XX, 31-37
IV Reg.,	VIII, 17-22	II Par.,	XXI, 5-10
	VIII, 25-29		XXII, 1-6
	XI, 1-XII, 14		XXII, 10-XXIV, 14
	XIV, 1-14		XXV, 1-5, 17-24
	XIV, 17-22		XXV, 25-XXVI, 2
	XV, 32-38		XXVII, 1-9
	XVI, 1-4		XXVIII, 1-4
	XXI, 1-9		XXXIII, 1-9
	XXI, 17-24		XXXIII, 18-25
	XXII, 1-XXIII, 4		XXXIV, 1-33

jouent un rôle personnel, et ferait soupçonner l'identité de documents sous des noms différents [1]. Ces annales des règnes devaient du reste être à l'abri de remaniements: car certains princes n'auraient pas manqué de les retoucher, soit pour charger la mémoire de ceux dont ils avaient pris violemment la place, soit pour s'attribuer à eux-mêmes les bonnes choses exécutées par leurs prédécesseurs, soit enfin pour effacer ou atténuer leurs propres méfaits. C'est ainsi qu'en usaient couramment les rois d'Égypte et d'Assyrie, comme l'attestent les retouches nombreuses faites aux inscriptions de leurs monuments. En Israël, les prophètes étaient seuls assez indépendants pour écrire l'histoire sans flatterie comme sans dénigrement, pour la conserver dans son intégrité, et préparer ainsi de très sûrs matériaux à ceux qui voulaient ensuite entreprendre une synthèse plus générale, comme ont fait les auteurs des Rois et des Paralipomènes.

3° Les Juifs n'ont pas été isolés dans le monde: leur histoire, mêlée à celle de leurs voisins, peut être contrôlée par la leur. Josèphe provoquait à la confrontation des annales juives avec les récits de Bérose sur les Assyriens, de Ménandre sur les Tyriens, et de Manéthon sur les Égyptiens. Aujourd'hui, le contrôle de l'histoire juive peut être fait à l'aide des monuments anciens récemment découverts et étudiés. Sur les murs du temple de Karnak, en Égypte, se lit le nom de Sésac (Sheshenk) et la mention du roi de Juda qu'il a vaincu (III Reg., xiv, 25). Les monuments du même pays parlent de trois autres rois qui ont été en rapport avec les Juifs: Sua (Sabaka, IV, xvii, 4); Tharaca, qui

1. Ainsi l'auteur des Rois renvoie aux Fastes de Salomon (III Reg., xi, 41) et aux Annales des rois de Juda (III, xiv, 29) tandis que pour les mêmes faits, les Paralipomènes se réfèrent aux écrits du prophète Nathan, aux oracles d'Ahias le Silonite, et à la vision d'Addon le voyant (II, ix, II Par. 29), et ailleurs, au livre du prophète Seméi et d'Addon le voyant (II, xii, 15).

n'était encore que roi d'Éthiopie (IV, XIX, 9), et Néchao (IV, XXIII, 34). La stèle de Mésa, roi de Moab, confirme l'expédition des rois Joram et Josaphat (IV, III, 4-25). Les inscriptions assyriennes nomment les rois de Damas Benhadad, Hazaël et Rezin, mentionnés par les livres des Rois (III, XX ; IV, VIII, 15). Cinq rois d'Assyrie, Phul, Théglatphalasar, Salmanasar, Sennachérib et Asarhaddon ont entrepris des expéditions contre les Juifs ; on a retrouvé les inscriptions dans lesquelles les quatre derniers célèbrent leur victoire contre Israël. Enfin, les monuments de Babylone font aussi mémoire de Mérodack Baladan, qui fut en rapport avec Ézéchias ; de Nabuchodonosor et d'Évilmérodach, dans des termes qui corroborent pleinement le récit de nos livres. Dans un ouvrage du plus haut intérêt, M. Vigouroux a pu faire parler tous ces témoins antiques, et les obliger à apporter à l'histoire d'Israël la confirmation la plus éclatante [1].

4° La valeur historique des deux derniers livres des Rois est niée ou contestée par les rationalistes, sous de futiles prétextes. — *a)* Ils renferment des prophéties et des miracles [2], et l'on prétend que l'historien s'est surtout inspiré de la tradition orale, plus favorable à la formation des légendes [3] ; nous avons vu que l'auteur renvoie cons-

1. Cf. *la Bible et les Découvertes modernes*, surtout tom. IV, pour la concordance avec les livres des Rois.

2. Thénius, de Welte, Schrader. Pour la critique rationaliste, les récits de miracles sont toujours de « choquants récits, choquants surtout si l'on songe que la thaumaturgie d'Élie et d'Élisée a été le type de la thaumaturgie évangélique, qui fut la grande tâche du christianisme naissant » (Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 281). Ce n'est donc pas l'*histoire* qu'on a en vue, c'est l'exclusion du surnaturel.

3. Voici comment M. Renan résume l'histoire de Salomon : « La réalité historique qui se cache derrière ces récits merveilleux, fut à peu près ceci : Un millier d'années avant J.-C., régna, dans une petite acropole de Syrie, un petit souverain intelligent, dégagé de préjugés nationaux, n'entendant rien à la vraie vocation de sa race, sage selon

ment aux documents écrits, — *b)* cette histoire est inventée à peu près de toutes pièces, et écrite sans souci des faits [1]. — Les monuments étrangers qui attestent un grand nombre des faits racontés, n'ont pas été inventés ni construits par l'historien des Rois.

5° La plus grande difficulté qu'on puisse opposer à l'auteur des deux derniers livres des Rois se tire de la *chronologie*.

A. — L'auteur note la date de l'avènement et de la mort de chaque roi de Juda et d'Israël, et il indique à quelle année du roi d'Israël correspond l'avènement du roi de Juda, et réciproquement. Or ces chiffres ne concordent ni entre eux ni avec ceux de la chronologie assyrienne. — *a)* Roboam et Jéroboam montent sur le trône la même année. Jusqu'à la mort d'Ochozias et de Joram, tués le même jour par Jéhu, la somme des règnes de Juda est de 95 ans; celle des rois d'Israël, de 98. La différence grandit ensuite : de l'avènement de Jéhu et d'Athalie à la prise de Samarie, la sixième année d'Ézéchias, nous trouvons 165 ans pour Juda, et 143 ans 7 mois pour Israël. — *b)* On a retrouvé, pour une durée de près de trois siècles, de 951 à 665 av, J.-C., des listes d'éponymes assyriens, personnages de marque qui à Ninive donnaient successivement leur nom aux années. Or, entre la mort d'Achab et l'occupation de Samarie, nous comptons 157 ans pour Israël, près de 180 pour Juda, et 130 seulement sur la liste correspondante des éponymes.

B. — Les conclusions rationalistes ne se sont pas fait attendre. Au lieu de chercher la clef de la chronologie bi-

l'opinion du temps, sans qu'on puisse dire qu'il fût supérieur en moralité à la moyenne des monarques orientaux de tous les temps » (*Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 174). M. Renan est incontestablement mieux renseigné que les écrivains de l'époque.

1. Wellhausen.

blique, on l'a sacrifiée complètement [1], ou l'on n'a voulu y voir qu'une combinaison de chiffres factices, comme celle qu'on a prétendu découvrir dans le livre des Juges. La difficulté n'avait pas échappé aux anciens; mais ils n'avaient guère moyen de la résoudre, et ils n'y attachaient pas grande importance. S. Jérôme [2] écrivait que vouloir s'arrêter à concilier tous ces nombres était le fait « non tam studiosi, quam otiosi hominis ». Aujourd'hui, nous ne sommes guère plus avancés. « La chronologie de l'époque des rois », dit M. Vigouroux, « n'est pas fixée; elle varie selon les auteurs. Celle qu'on accepte généralement est artificielle; elle suppose dans le royaume d'Israël un ou deux interrègnes dont la Bible ne nous offre aucune trace. Ces interrègnes hypothétiques peuvent être un indice, comme la très longue vie qu'on est obligé d'attribuer à tous les prophètes de cette période, que cette chronologie est trop longue [3] ».

C. — Les difficultés que présente cette chronologie ne sont pas insolubles. — *a)* Il faut d'abord mettre sur le compte des copistes bien des erreurs de transcription, erreurs d'autant plus concevables que les nombres s'exprimaient par des lettres souvent semblables, et que les changements de chiffres, ne modifiant pas le contexte, passaient facilement inaperçus. Nous en avons des exemples frappants. Amri monte sur le trône la 31me année d'Asa, roi de Juda; et, bien qu'il règne 12 ans, on dit que son fils Achab lui succède la 38me année d'Asa (III Reg., xvi, 23, 29). Ozias devient roi la 27me année de Jéroboam II; et la 38me année d'Ozias, Zacharie succède à son père Jéroboam (IV Reg. xv, 1, 8): Jéroboam II aurait donc régné 65 ans, et cependant on ne lui en attribue que 41 (IV, xiv, 23). Il y a

1. Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient,* p. 368.
2. *Ep.,* LXXII, v, *ad Vital.*
3. *La Bible et les Déc. mod.,* tom. VI, p. 2.

donc là des chiffres voisins l'un de l'autre, et mal trancrits par les copistes.

b)—Les années de règne ne sont pas comptées rigoureusement. Ce n'est pas l'année commune, de nisan à nisan, qui sert de mesure; mais, d'après Oppert [1], les années partent du début de chaque règne, et une année notablement entamée est évaluée comme entière, de sorte qu'en dix ans, par exemple, on pourrait avoir un règne de cinq ans (4 ans 1/2) et un de six ans (5 ans 1/2). Abia, qui commence à régner la 18me année de Jéroboam, et qui demeure 3 ans sur le trône, a pour successeur Asa la 20me année de Jéroboam (III Reg., xv, 1, 9): les trois années du règne d'Abia n'ont donc pas été complètes. Ce cas est fréquent. Le cas contraire se présente pour Roboam, qui, ayant régné 17 ans (III Reg., xiv, 21), a un successeur la 18me année de Jéroboam, monté sur le trône un peu après lui (III, xv, 1): Roboam a donc régné un peu plus de 17 ans.

c)—Parfois un roi associait son fils au trône. Ozias règne 52 ans, puis, frappé de la lèpre, remet le gouvernement aux mains de son fils Joathan, qui règne 16 ans (IV, Reg., xv, 2, 5, 33). Est-il certain que ces années du règne de Joathan ne commencent qu'après la mort de son père? n'y a-t-il pas, par contre, des interrègnes à supposer ici et là?

d)—On ne peut pas se fier à la liste des éponymes aussi aveuglément que le font certains auteurs [2]. Oppert tient pour certain qu'il y a dans cette liste une lacune de 47 ans, de 792 à 744, dans laquelle il faudrait placer en outre le règne de Phul (Bélésis des Grecs), dont parle la Bible, et dont on n'a pas encore trouvé mention dans les inscriptions [3]. Le même savant cite aussi deux documents

1. *Annal. de philos. chrét.*, avril 1875.

2. Rawlinson, Schrader, Maspéro.

3. Cf. Clair, p. 206. On ne sait pas encore avec certitude si Phul est le même personnage que Téglathphalasar, ou s'il en est distinct. Cf. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, p. 81.

datés du même jour de l'année du même éponyme, et rapportés cependant l'un à la 12me, l'autre à la 13me année de Sargon [1].

e) — Certaines transpositions ont pu être faites pour mettre en avant dans le texte des Rois des faits, qui dans les documents primitifs étaient à leur place chronologique. Ainsi il est dit que Sennachérib vint piller la Palestine la 14me année d'Ézéchias (IV Reg., XVIII, 13) qui répond à l'an 713. Or Sennachérib ne monta sur le trône qu'en 704, d'après le canon des éponymes. Il y a là probablement une interversion de texte, reproduite dans Isaïe et dans les Paralipomènes, pour mettre en avant, dans l'histoire du règne, le fait si merveilleux de la destruction de l'armée de Sennachérib. Les mots « anno quartodecimo regis Ezechiæ » devraient précéder le chapitre XX, qu'il faudrait chronologiquement intercaler avant le récit de l'expédition assyrienne [2].

Il faut donc se contenter, pour toute cette chronologie des Rois, d'une exactitude générale, et savoir se passer d'une précision impossible à obtenir dans l'histoire de l'antiquité. Nous donnons ici le synchronisme des rois de Juda et d'Israël, d'après la liste de M. Oppert, déjà suivie à la fin du premier volume de l'*Introduction :*

1. Cf. p. 413 du Ier vol.
2. Cf. Clair, p. 209.

	Juda	Israël	
1493			Sortie d'Égypte.
1058	David (40 ans).		
1017	Salomon (39).		
978	Roboam (18).	Jéroboam (22).	
973			Expédition de Sésac.
960	Abias (3).		
958	Asa(41).		
956		Nadab (2.	
955			
939		Éla 2 .	Expédition de Zérah.
932		Zamri (7 jours).	
931		Amri } (4 ans).	
931		Thebni }	
927		Amri seul (8).	
920		Achab (22).	
917	Josaphat (25).		
900		Ochozias (2).	
899		Joram (12).	
895	Joram (7) *avec Josaphat* (4).	(Baasa 24).	
888	Ochozias (1).		
887	Athalie (6).	Jéhu (28).	
881	Joas (40).		
870			Fondation de Carthage.
859		Joachaz (17).	
842		Joas (16).	
840	Amasias (29).		
825		Jéroboam II (41).	Chassé de Samarie, de 798 à 787.
811	Ozias (52). (Azarias).		
773		Zacharie (6 mois).	
772		Sellum (1 mois).	
772		Manahem (10 ans).	
762		Phacéias (2).	
759		Phacée (17).	
758	Joatham (16).	(Pekah).	
749			Fondation de Rome.
743	Achaz (16).		
742		Manahem II (9).	
733		Phacée revient (3).	
730		Osée (9).	
727	Ézéchias (29).		
721		*Fin du royaume.*	Prise de Samarie par Sargon.
714			Maladie d'Ézéchias.
700			Expédition de Sennachérib.
698	Manassé (55).		
671			Manassé captif à Babylone.
642	Amon (2).		
641	Josias (31).		
627			Jérémie commence à prophétiser.
609	Joachaz (3 mois).		
608	Joakim (11 ans).		
598	Joachin (3 mois). (Jéchonias).		Il est emmené captif à Babylone.
598	Sédécias (11 ans).		Siége de Jérusalem.
589			Destruction de la ville.
587	*Fin du royaume.*		Déportation générale.
583			Délivrance de Joachin.
561			Fin de l'exil.
536			

II. — Autorité divine.

Les deux derniers livres des Rois sont canoniques comme les premiers. L'Ecclésiastique célèbre d'après eux la gloire de Salomon, d'Ézéchias, de Josias, d'Élie et d'Élisée (XLVII, 14-XLIX, 9). Notre-Seigneur rappelle les histoires de la veuve de Sarepta et de Naaman le Syrien [1]. S. Paul cite également ces livres [2]. La Version des Septante s'écarte assez notablement du texte hébreu, par des transpositions, des omissions, des traductions défectueuses, et une longue addition (III Reg., XII, 24), racontant des choses que le vrai texte répète en partie ou même contredit. Cette addition ne fait point partie du texte sacré [3].

Article VII

PRINCIPAUX COMMENTATEURS DES QUATRE LIVRES DES ROIS.

Anciens.—S. Éphrem, *Explication des livres des Rois*. — S. Jean Chrysostome, cinq discours sur Anne et trois homélies sur David et Saül. — Théodoret, *Questions*. — S. Grégoire, *In lib. I Reg. expositio*. — Raban Maur, *Comment. in lib. Regum*. — Hugues de Saint-Victor, *Annotatiunculæ*. — Richard de Saint-Victor, *Tract. II, III*.

Modernes. Catholiques. — Sanchez, *Comment. et Paraphr. in lib. Regum*, 1823.— Serarius, *Comment.*, 1613. —Félibien, *Pentateuchus historicus*, 1704.—Duguet, *Explication des livres des Rois*, 1738. — Clair, *Les livres des Rois*, 1879. —De Hummelauer. *Comment. in libr. Samuel*, 1886.

Protestants. — Keil, *Commentar* 1865. — Hervey et Rawlinson, dans le *Speak. Comment.*, 1872. — Erdmann et Bæchr, dans le *Lange's Bibelw.*, 1873.

1. Matth., XII, 42; Luc, IV, 25-27.
2. Rom., XI, 2-5 ; Act., VII, 47 ; XIII, 36.
3. Cf. A. Hervey, *I and II Books of Kings*, dans le *Dict. of the Bible*.

CHAPITRE VII

LES PARALIPOMÈNES

Article 1

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE.

I. — Objet.

Les Paralipomènes, divisés en deux livres par les traducteurs grecs, uniquement à raison de leur longueur, n'en formaient primitivement qu'un seul, intitulé *Dibrei haiiamim*, paroles, ou actes des jours, « acta diurna ». Le titre choisi par les Septante, Παραλειπόμενα, donnerait à croire que l'auteur a surtout voulu suppléer à ce qu'il y avait d'incomplet dans les histoires précédentes. Ce titre ne se justifie qu'en partie. Les Paralipomènes sont plutôt, écrivait S. Jérôme[1], « instrumenti veteris epitome, » le résumé de l'ancienne histoire, depuis Adam jusqu'à la fin de l'exil, avec des détails plus abondants à partir du règne de David. Aussi le saint docteur eût-il préféré le titre de « Chroniques », qui depuis a été adopté par les protestants.

II. — Division.

II. — Le titre se divise en trois parties : 1° généalogies depuis Adam (I, I-IX, 38) ; 2° règne de David (IX-XXIX) ; 3° Rois de la famille de David (II, I-XXXI).

GÉNÉALOGIES DEPUIS ADAM.

I. — *Descendants de Noé et d'Abraham étrangers au peuple de Dieu.*

1. *Ep.*, LIII, VII, *ad Paulin.*

1° Patriarches antédiluviens, I, i, 1-4.

2° Descendance des fils de Noé, 5-26.

3° Descendance d'Abraham par Ismaël, Cétura, et Ésaü, 27-54.

II. — *Généalogies du peuple israélite.*

1° Juda, ses cinq fils; postérité de Zara, ii, 1-8; — de Pharès jusqu'à David, 9-15.—Autres branches de Pharès, 17-55. — Descendance de David, iii. — Détails supplémentaires, iv, 1-23.

2° Frères de Juda : Siméon, iv, 24-43. — Ruben, v, 1-10. —Gad et demi-tribu de Manassé, 11-26.

3° Postérité de Lévi, branche d'Aaron, vi, 1-15.—Autres familles lévitiques, 16-30.—Familles des lévites employés au sanctuaire, 31-48. — Grands prêtres jusqu'au temps de Salomon, 49-53. — Cités lévitiques, 54-81.

4° Généalogie des autres tribus :—Issachar, Benjamin, Nephthali, Manassé, Éphraïm, Aser, vii, 1-40. Détails complémentaires sur Benjamin, et généalogie de Saül, viii.

5° Généalogies des familles de Jérusalem, ix, 1-17. — Offices des lévites, 18-34.

RÈGNE DE DAVID.

I. — *Établissement du règne.*

1° David à Hébron et à Jérusalem, xi, 1-9.

2° Ses compagnons d'armes, xi, 10-xii, 40.

II. — *Transport de l'arche à Jérusalem.*

1° Premier dessein de David, et séjour de l'arche chez Obédédom, xiii.

2° Transport de l'arche à Sion, xiv-xvi, 3.

3° Organisation du service lévitique près de l'arche, xvi, 4-43.

4° Dieu empêche David de construire le temple, mais lui promet que le trône restera dans sa maison, xvii.

III. — *Prospérité du règne de David.*

Ses victoires sur les peuples voisins, XVIII-XX.

IV. — *Préparatifs pour la construction du temple.*

1° Dénombrement du peuple, peste, désignation de l'emplacement du temple, XXI.

2° Préparation des matériaux, ordres à Salomon et aux princes en vue de la construction, XXII.

V. — *Administration religieuse et civile.*

1° Classes des lévites, des prêtres, des chantres et des autres officiers du temple, XXIII-XXVI.

2° Divisions du personnel administratif du royaume, XXVII.

VI. — *Transmission du royaume à Salomon.*

1° Désignation de Salomon comme successeur, XXVIII, 1-10.

2° Description du temple qu'il aura à construire, 11-21.

3° Trésors préparés dans ce but par David et les grands du royaume, XXIX, 1-10.

4° Actions de grâces de David, 11-19.

5° Salomon est reconnu roi, 20-25. — Années de David et sources de son histoire, 26-30.

ROIS DE LA FAMILLE DE DAVID.

I. — *Salomon.*

1° Ses débuts, don de la sagesse et de la richesse, II, I.

2° Construction du temple, II-III.

3° Préparation du mobilier du temple, IV.

4° Translation de l'arche dans le temple, V.

5° Prière et actions de grâces de Salomon, VI-VII, 10. — Promesses et menaces de Dieu pour l'avenir, 11-22.

6° Travaux, conquêtes, sacrifices, expéditions maritimes de Salomon, VIII.

7° Visite de la reine de Saba, IX, 1-28. — Sources de l'histoire du règne, 29-31.

II. — *Roboam, Abia, Asa.*

1° Schisme des dix tribus, x, 1-xi, 4. — Affermissement du règne de Roboam, 5-23. — Expédition de Sésac, xii, 1-14. — Sources de l'histoire du règne, 15-16.

2° Règne d'Abia, xiii.

3° Règne d'Asa, défaite de Zara l'Éthiopien, xiv. — Fidélité à Dieu, xv.

Fin malheureuse du règne, xvi.

III. — *Rois qui s'allient avec le royaume d'Israël.*

1° Josaphat, sa piété, xvii. — Sa malheureuse alliance avec Achab, xviii-xix, 3. — Retour à Dieu et victoires, xix, 4-xx, 30. — Sources de l'histoire du règne, campagne maritime empêchée, 31-37.

2° Joram, son impiété, sa triste fin, xxi.

3° Ochozias et Athalie, xxii.

IV. — *Rois de Joas à Ézéchias.*

1° Joas, mort d'Athalie, et retour à Dieu, xxiii. — Perversion de Joas, xxiv, 1-22. — Guerre funeste et mort du roi, 23-27.

2° Amasias commence bien et finit mal, xxv.

3° Ozias, d'abord fidèle, ensuite orgueilleux, xxvi.

4° Joatham, fidèle à Dieu, xxvii.

5° Achaz, sa perversité, xxviii.

V. — *Ézéchias.*

1° Restauration du culte divin, xxix.

2° Célébration solennelle de la Pâque, xxx.

3° Destruction des idoles et réformes, xxxi.

4° Bienfaits de Dieu envers Ézéchias : extermination de l'armée de Sennachérib, xxxii, 1-23. — Maladie et guérison du roi, fin heureuse de son règne, 24-33.

VI. — *Derniers Rois de Juda.*

1° Manassé, son idolâtrie, son exil à Babylone, sa conversion, xxxiii, 1-20. — Impiété de son fils Amon, 21-25.

2° Josias, sa lutte contre l'idolâtrie, xxxiv, 1-7. — Dé-

couverte et lecture du livre de la Loi, 8-33.— Célébration solennelle de la Pâque, xxxv, 1-18. — Mort malheureuse du roi, 19-27.

3° Règne et captivité de Joachaz, xxxvi, 1-4 ; – de Joakim, 5-8 ; — de Joachin, 9-10 ; — de Sédécias, 11-21.

Épilogue. Décret de Cyrus mettant fin à la captivité, 22, 23.

III. — But de l'ouvrage.

Un simple regard sur cette analyse suffit pour se rendre compte que l'auteur ne s'est pas proposé seulement de suppléer aux lacunes des livres antérieurs.

1° Il s'occupe presque exclusivement de ce qui concerne la maison de David. — *a)* Il énumère les ancêtres de David depuis Adam, et ses descendants jusqu'au petit-fils de Zorobabel.— *b)* Il ne parle presque pas des tribus séparées, ni d'Élie et d'Élisée, dont il est si longuement question dans les livres des Rois. — *c)* Après la tribu de Juda, il donne plus d'attention à celles de Benjamin et de Lévi, restées fidèles à la maison de David.

2° Il traite l'histoire de la maison de David dans ses rapports avec le temple et le culte divin. — *a*) Il néglige les débuts de David, n'en prend l'histoire que depuis son avènement au trône ; encore ne touche-t-il que légèrement à ce qui ne se rapporte pas à l'arche, au temple et au culte. — *b*) La même préoccupation guide l'historien, quand il parle de Salomon et des autres rois. — *c)* De longs détails sont donnés sur les lévites et leurs généalogies, leur organisation et leurs fonctions. — *d)* Le livre se termine par le décret de Cyrus, permettant la reconstruction du temple.

3° Le but de l'auteur est donc d'inspirer aux prêtres et au peuple, revenus de l'exil, le zèle pour la reconstruction du temple et le rétablissement du culte divin. Il leur mon-

tre ce qu'ont fait autrefois leurs glorieux ancêtres, et la manière dont le Seigneur les a traités, selon qu'ils ont été fidèles ou négligents dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Après la fin de l'exil, beaucoup de Juifs étaient restés à l'étranger, et ceux qui étaient revenus en Palestine se trouvaient en contact avec les Samaritains, qui prétendaient être en possession du vrai culte de Dieu, et y mélangeaient mille pratiques idolâtriques. L'auteur veut attirer les premiers autour du nouveau temple, et prémunir les seconds contre l'exemple de leurs voisins. Tous sont invités à chercher leur bonheur dans la piété envers Dieu. « En se montrant fidèles à ses préceptes, ils pouvaient espérer qu'il remplirait ses antiques promesses, et rendrait à Jérusalem et à Juda leur gloire et leur puissance. Dans le fait, la nouvelle communauté ayant à relever l'édifice détruit du royaume de Juda, devait commencer par la base, c'est-à-dire, par la religion et par le culte qui en est l'acte extérieur, et qui dans le cas actuel symbolisait l'alliance du peuple avec le Seigneur [1] ».

4° L'auteur n'a pas en vue la glorification et la suprématie de la tribu lévitique. Certains protestants [2] prêtent au livre un caractère « lévitico-sacerdotal », qu'ils mettent en opposition avec le caractère « prophétique » des livres des Rois. — *a)* Cette distinction supposerait entre les lévites et les prophètes un antagonisme dont on ne trouve de traces nulle part. — *b)* Les livres des Rois parlent longuement des prêtres et des lévites, quand le sujet le réclame. — *c)* Si les Paralipomènes donnent plus de détails sur les lévites, c'est qu'ils ont précisément pour but de leur rappeler leurs fonctions, et de les exciter à les reprendre avec zèle. — *d)* Le culte recommandé dans les Paralipomènes n'est pas un simple formalisme liturgique, mais un culte

1. Clair, p. 16.
2. Dillmann, Zoeckler, Keil, etc.

intérieur et sincère, identique à celui qu'avaient prêché les prophètes [1]. — *e*) Si les Juifs rangeaient les livres des Rois parmi les « prophètes », et les Paralipomènes parmi les hagiographes, c'est qu'ils regardaient les premiers comme écrits par des prophètes en titre, qualité qu'ils ne reconnaissaient pas à l'auteur des Paralipomènes.

Article II

ORIGINE DES PARALIPOMÈNES.

I. — *Les Paralipomènes ont été écrits après l'exil.* — La chose est certaine. — *a*) Le livre se termine par le décret de Cyrus, et la descendance de David est menée au delà de Zorobabel. — *b*) Les trésors amassés pour la construction du temple sont estimés en dariques [2], monnaie perse que les Juifs n'ont connue que dans l'exil et sous la domination persane, et qui seulement alors a pu leur devenir plus familière que l'ancienne monnaie de leur pays.

II. — *Rien n'oblige à reporter la composition des Paralipomènes au delà de Néhémie.* — *a*) Ils ne forment pas un seul tout avec les livres d'Esdras et de Néhémie [3]. S'il en était ainsi, nous n'aurions pas deux transcriptions du décret de Cyrus, une partielle à la fin des Paralipomènes, « ad explendum sermonem Domini » ; l'autre intégrale, au commencement du livre d'Esdras, « ut compleretur verbum Domini ». L'auteur a donc pu écrire avant Néhémie. — *b*) La place que le livre occupe à la fin du canon juif n'implique pas qu'il soit postérieur aux autres [4]. Josèphe le range avec les écrits des prophètes, et le désaccord des Juifs sur l'ordre de leur canon ne permet d'accorder aucune créance à la liste du Talmud. — *c*) Cyrus est appelé

1. II Par., XII, 1 sq. ; XIII, 12-18 ; XIV, 11 ; XV, 11, etc.
2. I Par., XXIX, 7 (héb).
3. Dillmann, Bertheau, Zoeckler.
4. Zoeckler, Bleck-Wellhausen.

roi des Perses, et cette appellation, dit-on, ne fut en usage qu'à partir d'Alexandre le Grand [1]. Mais un écrivain juif, à une époque où la Palestine appartenait aux Perses, pouvait-il donner à Cyrus un autre nom ? — *d*) Dans les Septante et la Vulgate, la descendance de Zorobabel se poursuit jusqu'à la onzième génération, ce qui nous mènerait jusqu'au troisième siècle av. J.-C. (I, III, 19-24) ; dans l'hébreu, la liste s'arrête aux petits-fils de Zorobabel, qui pouvaient être déjà nés, ou près de naître, au retour de l'exil. Mais si l'on veut admettre l'authenticité des versets qui manquent à l'hébreu actuel, rien absolument ne prouve que les noms qu'ils contiennent appartiennent à la postérité directe de Zorobabel. Les commentateurs ne voient là que des branches collatérales, peut-être même que des familles étrangères à la descendance directe de David. De fait, le tableau généalogique dressé par S. Matthieu ne présente aucun de ces noms.

III. — *L'époque d'Esdras peut être légitimement attribuée à la composition des Paralipomènes.* — *a*) Le temple y est désigné sous le nom de בירה, *birah*, citadelle, terme qui ne se retrouve que dans Néhémie [2]. Or Néhémie fit construire à Jérusalem une *birah*, distincte du temple, qui devint plus tard βᾶρις et « arx Antonia ». Un écrivain postérieur à Néhémie n'aurait pas donné au temple un nom qui pouvait désigner aussi un autre bâtiment. — *b*) Les particularités de grammaire et de style qui caractérisent la littérature hébraïque immédiatement postérieure à l'exil, se trouvent dans les Paralipomènes : la « scriptio plena » de voyelles autrefois omises, l'orthographe araméïque, l'emploi de formes nouvelles ; la préposition ל pour

1. Ewald, Dillmann.
2. I Paral., XXIX, 19 II Esdr., I, 1 ; II, 8 ; VII, 2.

marquer l'accusatif [1], pour signifier l'obligation avec l'infinitif [2], ou d'autres fois construite avec עד, *had* [3]. — *c*) La loi de Moïse y est habituellement citée, comme dans Esdras, avec la formule כמשפט, *kémishpat* [4]. — *d*) Les descriptions du ministère lévitique [5] et les listes généalogiques [6] abondent dans les Paralipomènes comme dans les livres d'Esdras. Ces listes avaient la plus grande importance au retour de la captivité : c'est en établissant leur filiation que les exilés pouvaient faire valoir leurs droits sur les terres qui avaient été l'apanage de leur famille, et être réintégrés dans les fonctions autrefois dévolues à leurs ancêtres. Des prêtres qui, au retour de l'exil, ne purent retrouver leur liste généalogique, demeurèrent privés de leur sacerdoce [7].

IV. — *Esdras est très probablement l'auteur des Paralipomènes.* — *a*) Le décret de Cyrus était d'une importance telle, qu'on ne s'expliquerait guère que l'auteur des Paralipomènes ne l'eût pas transcrit en entier, si cet auteur ne s'était proposé de le reproduire intégralement dans un autre de ses ouvrages. Esdras, qui a écrit le commencement du livre qui porte son nom, doit donc aussi avoir composé les Paralipomènes. — *b*) Le livre ayant tous les caractères de l'époque où vivait Esdras, et nul n'étant plus à même que lui d'écrire, il est tout naturel de le lui attribuer. — *c*) C'est à lui qu'a toujours pensé la tradition juive, constatée par le Talmud et par S. Isidore.

1. I Par., XIII, 1 ; XXVIII, 1 ; II, V, 12 ; XXVI, 14 ; XXVIII, 15, etc. I Esdr., I, 5 ; VIII, 28 ; II, IX, 32 ; XI, 2, etc.
2. I Par., IX, 25 ; XIII, 4, etc. ; I Esdr., IV, 3 ; X, 12, etc.
3. I Par., XXVIII, 7, etc. ; I Esdr., III, 13, etc.
4. I Par., XXIII, 31 ; II, XXXV, 13 ; II Esdr., VIII, 18, etc.
5. II Par., XXX, XXXV ; I Esdr., III, VI, 19, 22, etc.
6. I Par., I-IX, etc. ; I Esdr., I.I, VIII, etc.
7. I Esdr., II, 62. Cf. de Broglie, *les Généalogies bibliques*, III, *Rôle pratique et juridique des généalogies*, dans le Ier vol. du *Congrès scientif. des cath.*, p. 112.

Cette tradition a depuis été admise par la plupart de ceux qui se sont occupés des Paralipomènes [1].

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — Autorité historique.

1° Les sources n'ont point fait défaut à l'auteur ; il s'en sert et les cite souvent. Il avait entre les mains la Genèse, pour les généalogies anciennes, et, à partir de l'histoire de David, les écrits des prophètes Samuel, Nathan, Gad, Ahias, Addo, Séméias [2], le livre des rois de Juda et d'Israël [3], la prophétie d'Isaïe [4], etc. Il a dû avoir aussi sous les yeux bien d'autres documents dont il ne parle pas, en particulier pour des listes de guerriers, de fonctionnaires, de lévites, etc., qui n'avaient besoin ni de justification ni de références complémentaires pour les contemporains. Il ne copie pas servilement ces anciens documents : ainsi son énumération des villes lévitiques (I, vi, 54-81) n'est point tout à fait conforme à celle de Josué (xxi, 9-40). On en conclut que Josué nomme les villes attribuées aux lévites, et Esdras celles-là seulement qu'en fait ils occupaient.

2° Les rationalistes nient formellement la compétence historique et la véracité de l'auteur. De Wette affirme qu'il n'avait en main que les livres canoniques des Rois, et qu'il les a remaniés à sa fantaisie. Gramberg va plus loin, et prétend que plusieurs généalogies, ainsi que les titres des documents allégués, sont inventés de toutes

1. Hugo, Lyranus, Tostat, Sérarius, Corneille Lapierre, Herbst-Welte, Scholz, Clair, Vigouroux, Kaulen, Szchokke, Cornely, et les protestants Eichhorn, Keil, Rawlinson, Fürst.

2. I Par., xxix, 29; II, ix, 29 ; xii, 15; xiii, 22.

3. II Par., xvi, 11 ; xx, 34 ; xxv, 26, etc.

4. II Par., xxxii, 32.

pièces. Wellhausen a réédité toutes les objections avec d'autant plus d'acharnement que, si les Paralipomènes sont authentiques, on ne peut plus dire que le Pentateuque soit une œuvre sacerdotale élucubrée après l'exil [1]. De Wette l'avoue ingénument : « Si on se débarrasse du récit des Chroniques, toute l'histoire juive revêt un aspect bien différent, et les problèmes qui se rapportent au Pentateuque prennent une tout autre tournure. On voit s'évanouir alors un grand nombre des preuves les plus graves et les plus difficiles à écarter contre la composition plus récente des livres mosaïques, et les autres traces qui en subsistent sont mises dans un tout autre jour [2] ».

3° Avant d'en venir aux objections, il faut remarquer que — *a*) le texte des Paralipomènes est un de ceux qui ont le plus souffert dans la sainte Écriture, à raison du grand nombre de chiffres et de noms propres qu'il renferme. S. Jérôme en fait déjà la remarque [3]. Les adversaires s'empressent d'accuser l'auteur de ces erreurs imputables aux transcripteurs. — *b*) L'auteur n'a pas l'intention, que lui prêtent gratuitement les rationalistes, de raconter une histoire complète ; il a un but plus spécial : aussi écrit-il bien des choses dont n'ont point parlé les livres des Rois, et en omet-il d'autres qui sont écrites ailleurs. On ne peut donc rien préjuger contre lui de son silence ni de sa brièveté intentionnelle [4].

1. Wellhausen, pour combattre l'antiquité du Pentateuque, consacre près de la sixième partie de son travail à ruiner l'autorité des Paralipomènes.

2. *Beitrœge*, I, p. 135.

3. *Præf. II in Paralip.*

4 Nous avons indiqué plus haut, p. 26, les passages communs aux Rois et aux Paralipomènes. Voici les passages des Rois passés sous silence par Esdras : II Reg., I-IV ; VI, 20-23 ; IX ; XI, 2-XII, 25 ; XXI, 1-14 ; XIII-XX ; XXI, 15-17 ; XXII ; XXIII ; III, I ; II, 1-9, 26-46 ; III, 1, 16-28 ; IV ; VII, 1-12, 13-39 ; VIII, 53, 56-61 ; XI, 1-13 ; IV, XII, 17-18 ; XVI, 5-18 ; XVIII, 4-8, et toute l'histoire des rois d'Israël, sauf dans leur

4° Le caractère historique des Paralipomènes est attaqué à différents titres.

A. — *Ignorance historique de l'écrivain.* — *a*) Il parle de navires « allant à Tharsis » en Espagne (II, IX, 21; XX, 36). Or les flottes de Salomon et de Josaphat (III Reg., X, 22; XXII, 49) sont allées à Ophir, mais n'ont jamais pu s'aventurer jusqu'en Espagne. — L'expression incriminée désigne simplement des navires dans le genre de ceux qui, du temps de l'auteur, pouvaient aller à Tharsis [1]. Il ne serait d'ailleurs pas impossible que, du temps de Josaphat, des navires hébreux aient pu faire ce voyage. Enfin, bien qu'aujourd'hui l'on regarde cette localité comme située en Espagne, il n'est pas dit que le nom ne désignât pas autrefois des rivages bien plus rapprochés de la Palestine, notamment dans la péninsule arabique. — *b*) L'auteur dit que Salomon donna à la reine de Saba « tout ce qu'elle voulut, et tout ce qu'elle demanda, en outre des choses qu'elle avait apportées au roi » (II, IX, 12). — Les commentateurs reconnaissent dans cette phrase une ellipse, comme il s'en trouve dans toutes les langues. Les anciennes versions ont cherché à suppléer le sens, chacune à leur manière. La paraphrase chaldaïque paraît l'avoir le mieux saisi : « En outre des choses (reçues en retour de celles) qu'elle avait apportées au roi ». La traduction de la Vulgate peut aussi se défendre. — *c*) Il appelle rois d'Arabie, *malchei harab* (II, IX, 14), ceux qui, d'après les Rois (III, X, 15) ne sont que

rapports avec les rois de Juda. Passages qu'on ne trouve que dans les Paralipomènes : I, XII ; XXII ; XXIII-XXVI ; XXVII ; XXVIII-XXIX ; II, XI, 5-23 ; XIII, 2-22 ; XIV, 8-14; XV, 1-15 ; XVI, 7-10, 13, 14 ; XVII ; XIX ; XX, 1-30 ; XXI, 2-4, 11-19 ; XXIV, 15-22 ; XXV, 5-10, 14-16, 20 ; XXVI, 6-15 ; XXVII, 5, 6; XXX, 1-27 ; XXXI, 2-21; XXXIII, 11-13, 14. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*

1. Il existe en Allemagne des *ostindienfahrer* et des *groenlandfahrer* qui ne vont ni aux Indes ni au Groënland, et en France des *transatlantiques* qui ne sortent pas de la Méditerranée.

malchei hahereb, rois des alliés.—Les Rois parlent soit de tribus arabes qui habitent le désert, *hereb*, soit d'une population « de mélange », *hahereb*, analogue à celle qui s'unit aux Israélites après l'exil (II Esdr., XII, 3). Ils expliquent donc une expression confuse par une autre plus claire, à moins qu'on ne préfère accuser les massorètes d'avoir ponctué différemment dans les deux livres un même mot, dont l'article ne change pas le sens dans les Rois. — *d*) Wellhausen reproche à l'historien d'avoir écrit que Manassé fut pris par les généraux assyriens, enchaîné, conduit à Babylone, tandis que Ninive était la capitale de l'Assyrie, et ensuite rétabli dans sa dignité.— Les inscriptions cunéiformes nous ont appris qu'Asarhaddon, bien que roi d'Assyrie, prenait aussi le titre de « suzerain de Babylone », et que parmi les vingt-deux princes de Syrie et de Phénicie dont il avait fait ses tributaires, se trouvait en seconde ligne *Minasi sar Yahudi*, Manassé, roi de Juda. Ce prince, pour avoir ensuite pris part à une tentative de révolte contre le fils d'Asarhaddon, Assurbanipal, fut déporté à Babylone, où le roi d'Assyrie résidait alors. Les inscriptions et les bas-reliefs nous montrent Néchao, roi d'Égypte, vaincu et enchaîné, puis comblé d'honneurs et rétabli sur son trône par Assurbanipal. Peut-on s'étonner que Manassé ait été traité de même sorte [1] ? — *e*) Les listes généalogiques ne sont pas exactes. — Le chroniqueur ne s'astreint pas en effet à reproduire le détail de filiations que tout le monde connaissait; il groupe les noms de manière à obtenir des combinaisons symboliques et faciles à retenir : ainsi il compte deux séries de dix patriarches d'Adam à Abraham ; il fait venir de Noé 70 peuples, d'Abraham 70 tribus, de Juda 70 descendants, d'Isaï 7 enfants, laissant de côté le

1. Cf., Vigouroux, *la Bibl. et les Découv. mod.*, IV, pp. 227, 231, 244-553 ; Clair, p. 56.

huitième, de même qu'à plusieurs reprises il ne tient pas compte de la tribu de Dan, qu'on ne peut pourtant pas l'accuser d'ignorer [1]. — *f*) Les nombres sont singulièrement exagérés : sommes énormes recueillies par David (I, xxii, 14 ; xxix, 4, 7), 400,000 hommes levés par Abia, 800,000 par Jéroboam, et 50,000 tués à la bataille (II, xiii, 3, 17) ; 580,000 avec Asa, 1,000,000 avec Zara l'Éthiopien (II, xiv, 8, 9) ; 200,000 femmes et enfants transportés à Samarie par Phacée (II, xxviii, 8), etc. — Ces exagérations ne sont pas attribuables à l'auteur, mais au système de numération écrite autrefois en usage chez les Juifs : les nombres n'étant pas détaillés en toutes lettres, comme depuis les massorètes, une lettre numérique était très facilement prise pour l'autre, ou bien le nombre se trouvait multiplié par 10, 100 ou 1000 [2]. On ne peut donc tirer une objection sérieuse de ces nombres fautifs. Quant aux trésors de David, comme nous n'en pouvons déterminer la valeur réelle, il n'y a pas lieu d'accuser l'historien d'avoir exagéré.

B. — *Altération des faits*. — *a*) Saül périt avec ses trois fils, son écuyer et tous ses hommes (I Reg., xxxi, 6). Les Paralipomènes (I, x, 6) englobent « toute sa maison » dans la catastrophe. — Par cette expression générale, l'écrivain prétend si peu désigner toute la famille de Saül, qu'il vient de nommer son quatrième fils, et d'indiquer toute sa descendance pendant plusieurs générations ix, 39-44). — *b*) L'auteur dit que David resta à Jérusalem

1. Sur les généalogies des Paralipomènes comparées avec celles du Pentateuque, cf. de Broglie, *les Généalogies bibliques*, dans le Ier vol. du *Congrès scientif. internat. des cath.*, p. 149.

2. Ainsi les Rois attribuent à Salomon 40,000 écuries et 40,000 chevaux (III, iv, 26), là où les Paralipomènes ne parlent que de 4,000 (II, ix, 25). Les Philistins mettent en ligne 30,000 chariots (I Reg., xiii, 5), au lieu de 3.000, comme on s'accorde à le reconnaître. Dieu frappe à Bethsamès « 70 hommes, 50,000 hommes » (I Reg., vi, 19) ; le second chiffre est à effacer.

pendant que Joab faisait la guerre aux Ammonites et prenait Rabba (I xx, 1), tandis que, d'après les Rois (II, xii, 29), David se porta de sa personne contre cette ville. — Les Paralipomènes ne disent pas le contraire, mais abrégent le récit. Entre les versets 1 et 2, il faut intercaler tout ce qui est raconté dans les Rois (II, xi, 2-xii, 29). Le chroniqueur suppose si bien David parti de Jérusalem, qu'au verset 3 il l'y fait revenir. — *c*) Salomon demande à Hiram de lui envoyer du bois de cèdre et de santal du Liban (II Par., ii, 8). Les Rois ne parlent que de cèdre (III, v, 6), et avec raison, car le bois de santal venait de l'Inde et non du Liban. — L'auteur des Paralipomènes le savait bien (II, ix, 10): aussi ne parle-t-il pas de bois de santal, mais d'*algummim*, mot de signification inconnue, qui, d'après Josèphe, désignerait du bois de pin. Qui eût empêché d'ailleurs le roi Hiram d'avoir au Liban un dépôt de bois de santal, rapporté d'Ophir? — *d*) Il est dit que le pays fut en paix dix ans sous Asa (II, xiv, 1), et qu'il n'y eut point de guerre jusqu'à la trente-cinquième année de son règne (xv, 19), tandis qu'au contraire il y eut guerre entre Asa et Baasa, roi d'Israël, durant tous leurs jours (III Reg., xv, 32); or Baasa monta sur le trône la troisième année d'Asa. — Le chiffre des Paralipomènes (II, xv, 19) est fautif, à moins qu'on ne l'entende de la trente-cinquième année du schisme. Le pays fut en paix jusqu'à l'invasion de Zara l'Éthiopien (II Par., xiv, 9), la onzième année d'Asa; et la seizième, Baasa, qui avait toujours vécu avec lui en esprit d'hostilité, rompit ouvertement la paix. Il y a donc erreur de transcription d'une part, et de l'autre un texte qui ne doit pas s'entendre d'une guerre effective et continue. — *e*) Le livre des Rois (IV, ix, 27) dit qu'Ochozias périt à la montée de Gaver, près de Jéblaa; les Paralipomènes font arriver la catastrophe à Samarie (II, xxii, 9). — Ils disent en effet qu'Ochozias était « latitans », cher-

chant une retraite à Samarie, quand il fut atteint ; ce qui eut lieu, d'après les Rois, avant qu'il fût arrivé à son but.

C. — *Influence des préjugés mythologiques du temps.* — Les adversaires accusent l'auteur des Paralipomènes d'avoir introduit ce qu'ils appellent de la « mythologie persane » en particulier dans le récit du dénombrement du peuple par David, et de ses conséquences. — *a*) D'après les Rois, c'est « la fureur du Seigneur » qui excite David à cet acte d'orgueil (II, xxiv, 1) ; d'après les Paralipomènes, c'est Satan en personne (I, xxi, 1). Or Satan n'est autre que l'Ahriman des Perses. — Satan est connu dans la Bible depuis la Genèse (iii), et il est nommé dans Job (i, 6-12 ; ii, 1-7), très différent du reste d'Ahriman, dans ces deux livres bien antérieurs à la captivité. — *b*) Un ange intervient dans le récit. — Il en est question en effet aussi bien dans les Rois que dans les Paralipomènes. Ici (I Par., xxi, 16) il se tient entre le ciel et la terre, et là cependant (II Reg., xxiv, 17) il frappe le peuple : double attitude qui ne s'explique que par la nature angélique de l'apparition. — *c*) Le feu du ciel descend sur l'holocauste du roi (I Par. xxi, 26). — Ce feu n'est pas une importation persane, car il apparaît déjà pour consumer un holocauste du temps de Moïse (Levit., ix, 24).

D. — *Partialité de l'auteur.* — *a*) Il a une prédilection marquée pour la tribu de Lévi et les fonctions qu'elle doit remplir : de là des énumérations et des récits d'étendue disproportionnée. — Nous avons vu plus haut que le but de l'écrivain était précisément de faire revivre le culte divin et de rappeler à leur devoir ceux qui en étaient chargés. — *b*) Il laisse de côté les documents, en particulier les passages des Rois, qui racontent l'idolâtrie des Israélites. — Il y a sur ce sujet dans les Paralipomènes des récits

auxquels ne touche même pas l'auteur des Rois [1] : il rappelle avec soin qu'Ézéchias fit bannir toute idolâtrie du temple et de la ville [2]. — c) Il refuse aux fils de David le titre de « prêtres » que leur donnent les Rois (II, VIII, 18), et les appelle seulement « les premiers sous la main du roi » (I, XVIII, 17). — Les fils de David ne pouvaient être prêtres, puisqu'ils n'étaient pas de la tribu de Lévi, et le titre de *kohen* signifie seulement, ici comme dans d'autres passages [3], ministre et ami du roi. — d) S'agit-il des rois pieux, les Paralipomènes voilent leurs fautes [4]: ils disent, par exemple, que David fait brûler les idoles des Philistins vaincus (I, XIV, 12), tandis que, dans les Rois, on voit qu'il les a « prises » (II Reg., v, 21). — Mais les Rois n'insinuent en aucune façon que David ait pris ces idoles pour les adorer, et non pour les brûler. Le chroniqueur ne parle ni du courage de David pendant sa persécution, ni de sa bonté envers les descendants de Saül, ni de la sagesse de Salomon, etc., tandis qu'il mentionne l'apostasie de Joas (II, XXIV, 17-22), l'idolâtrie d'Amasias (II, XXV, 14) et le sacrilége d'Ozias (II, XXVI, 16-19). Le dessein qu'on lui prête n'a donc point de fondement dans les textes [5]. — e) Salomon, après la mort de son père, alla

1. II Par., XXIV, 17-22 ; XXV, 14 ; XXVI, 5-16, etc.
2. II Par., XXIX, 3-17 ; XXX, 14 ; XXXI, 1.
3. II Reg., XX, 23-26 ; III, IV, 5.
4. II Reg., v, 13 ; XI, 2-XII, 26 ; XXI, 1 ; III, XI.
5. M. Renan, qui, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, affiche un parfait dédain pour les *Chroniques*, sait le plus mauvais gré aux rois de Juda et d'Israël des crimes qui leur sont attribués. Il a raison. Mais pourquoi charger le tableau à plaisir et prêter gratuitement les plus perverses intentions à David et aux hommes dont le caractère est le plus justement estimable ? pourquoi au contraire faire le plus grand cas des princes que la Bible taxe d'impiété, et des actes qu'elle réprouve ? Ne faut-il pas remarquer aussi que si David nous était représenté comme un saint Louis, et ses successeurs comme des rois accomplis, ils ne seraient plus des hommes de leur temps, et leur histoire serait suspecte à bon droit ?

à Gabaon, le principal des hauts lieux (III, Reg., iii, 4). Comme ce nom de « haut lieu » sonne mal, au jugement du chroniqueur, il dit qu'à Gabaon était le tabernacle de l'alliance du Seigneur (II Par., i, 3), tandis que ce tabernacle ne devait pas être séparé de l'arche. — Ce tabernacle de l'alliance, perpétuant celui de Moïse au désert, demeura toujours un sanctuaire, en quelque endroit qu'il se trouvât : voilà pourquoi Gabaon pouvait être appelé « le principal des hauts lieux » (I Par., xvi, 39). Mais l'arche ne résidait pas toujours dans ce tabernacle ; elle sortait souvent pour la guerre [1], et elle fut ensuite successivement chez Abinadab (I, Reg. vii, 1), chez Obédédom (II Reg., vi, 10-12 ; I Par., xiii, 13, 14), et à Sion (II Reg., vi, 12, 17). — *f)* L'auteur attribue à Asa et à Josaphat le mérite d'avoir aboli les hauts lieux [2], dont il est pourtant forcé d'avouer la persistance [3]. — Il serait singulier que l'historien se fût ainsi contredit à si peu de distance. Grotius remarque avec raison que les deux rois ont voulu en effet abolir les lieux idolâtriques, mais qu'ils n'ont réussi qu'en partie, ou qu'ils n'ont pas eu le temps d'achever leur œuvre. D'ailleurs ces sanctuaires, une fois détruits, n'étaient pas longs à se relever. — *g)* D'après les Rois (IV, xi, 4-12), ce sont des soldats qui replacent Joas sur le trône ; les Paralipomènes (II, xxiii, 1-11) attribuent cette œuvre aux lévites. — De fait, l'affaire fut menée à la fois par des soldats et par des lévites, commandés les uns et les autres par le grand prêtre Joïada. Chaque auteur s'inspire du but de son histoire, pour mettre en scène les soldats ou les lévites. — *h)* Dans les Rois (IV, xii, 4-16), Joas accuse les prêtres de détourner l'argent destiné à la réparation du

1. Jos., vi, 4 ; vii, 6 ; Jud., xx, 26 ; I Reg., iv, 4 ; xiv, 18 ; ii, xi, 11, etc.
2. II Par., xiv, 2 ; xvii, 6.
3. II Par., xv, 17 ; xx, 33 ; III Reg., xv, 14 ; xxii, 44.

temple ; dans les Paralipomènes (II, xxiv, 4-14), ces détournements deviennent de simples négligences à recueillir les fonds. — De part et d'autre, on voit le roi activer une œuvre à laquelle les prêtres n'avaient pas encore mis la main ; s'il avait cru que les prêtres détournassent l'argent, il n'aurait pas toléré qu'ils continuassent à recevoir directement les offrandes du peuple, comme le racontent les Rois (IV, xii, 9) [1].—*i*) Enfin, l'écrivain est rempli d'animosité contre les tribus du nord. On en donne pour unique preuve le reproche fait à Josaphat d'avoir contracté alliance avec Ochozias, roi impie d'Israël [2]. — Mais le blâme vient du prophète Éliézer, dont l'historien ne fait que citer les paroles. Les Paralipomènes font même mention d'une campagne maritime à entreprendre en commun, et dont les Rois ne disent mot.

E. — *Assertions gratuites*. C'est surtout de Wette qui les signale. — *a*) Obédédom, qui est Géthéen (II Reg., vi, 10, 11), devient lévite dans les Paralipomènes (I, xv, 18) ; son père Idithum, lui-même, ses fils et ses petits-fils, en tout quatre générations, servent sous David ! (I Par., xxvi, 4-6). — Obédédom est appelé Géthéen, parce qu'il était de Gethremmon, ville lévitique (Jos., xxi, 24). Son père et lui sont des lévites, exerçant leur ministère sous David ; quant à son fils et à son petit-fils, l'historien les inscrit au rôle des portiers, mais ne dit aucunement qu'ils aient rempli leur charge sous David. — *b*) Léédan est donné comme fils à Gerson (I Par.. xxiii, 7), au lieu et place de Lobni

1. C'est à raison de cette affaire que, selon M. Renan, l'histoire de Joas aurait été faussée. « Si plus tard Joas fut accusé des crimes les plus noirs, ce fut la conséquence des rancunes sacerdotales. Ce roi, en effet, dont la légende voudrait faire le pupille et l'élève des prêtres, fut en réalité un souverain anticlérical, autant qu'il est permis de se servir ici d'un tel mot » (*Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 407).

2. II Par., xx, 35-37 ; III Reg., xxii, 50.

(I Par., vi, 17 ; Exod., vi, 17).—Là où la Vulgate traduit : fils de Gerson, il y a seulement en hébreu : à Gerson, c'est-à-dire, attribué à Gerson pour agir sous ses ordres, ce qui n'implique aucune parenté.—*c*) Gerson a un descendant, Subuel, gardien du trésor (I, xxvi, 24) ; Éliézer, frère de Gerson (I, xxiii, 15) a un descendant, Rahabia, dont les fils jusqu'à la cinquième génération, sont aussi gardiens du trésor (I, xxvi, 25). — L'auteur n'affirme pas que Subuel ait rempli ses fonctions en même temps que ses neveux.— *d*) L'auteur prétend que David a donné à Salomon le plan du futur temple (I, xxviii, 11-19). — Le Seigneur avait en effet révélé ce plan à David (19), comme autrefois il avait indiqué à Moïse le plan du tabernacle [1]. — *e*) Il fait dire à David que s'il ne peut bâtir le temple, c'est parce qu'il a été homme de guerre (I, xxviii, 3). — Dans le discours de Nathan, rapporté par les Rois (II, vii, 5 sq.), il n'est pas question de ce motif, il est vrai, mais rien non plus ne le contredit.

Il serait aussi facile qu'oiseux de répondre à bien d'autres objections plus futiles. La confirmation qu'apportent à la plupart des récits des Paralipomènes, soit l'histoire des Rois, soit les documents étrangers, est une garantie plus que suffisante en faveur des faits qu'ils sont seuls à raconter.

II. — Autorité divine.

Elle est incontestée, les Paralipomènes ayant toujours fait partie du canon juif et du canon chrétien. Notre-Seigneur fait allusion à ce livre, quand il parle de Zacharie, fils de Barachie, tué entre le temple et l'autel [2]. S. Jérôme disait de ce livre que « tantus ac talis est, ut absque illo,

1. Exod., xxvi.
2. Matt., xxiii, 35 ; II Par., xxiv, 20 sq.

si quis scientiam Scripturarum sibi voluerit arrogare, se ipsum irrideat »[1].

Article IV.

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Théodoret, *Questions.* —Raban Maur, *Comment. in Paralip.* — Tostat, *Comment. in Paralip.*

Modernes. Catholiques. — Bidal d'Asfeld, *Explication des Paralipomènes*, faisant suite à l'*Explication des Rois*, de Duguet, 1738.—Mauschberger, *Comment. in lib. Paralip.*, 1758. — Cajetan, Corneille Lapierre, etc., dans leurs Commentaires généraux. — B. Neteler, *die Buch. der Chronik*, 1872. —Clair, *les Paralipomènes*, 1880.

Protestants. — Keil, *Chronik*, 1833. — Rawlinson, *Chronicles*, 1873. — Zoeckler. *die Buch. der Chronik*, 1874.

1. *Ep.*, LIII, VII, *ad Paulin.*

CHAPITRE VIII

ESDRAS ET NÉHÉMIE

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE.

I. — Objet.

Le premier de ces livres porte en hébreu le nom d'Esdras, et le second celui de Néhémie. Les anciens Juifs réunissaient les deux livres en un seul, comme en font foi Josèphe, Méliton de Sardes, Origène, S. Épiphane et S. Jérôme : « Apud Hebræos Esdræ Nehemiæque sermones in unum volumen coarctantur [1] ». L'histoire du rétablissement de la société israélite en Palestine, qui fait l'objet de l'ouvrage, embrasse une période de plus d'un siècle, depuis le décret de Cyrus (536) jusqu'au delà de la 32me année d'Artaxercès Longue-Main (432). Encore cette histoire, comme les précédentes, est-elle loin d'être complète, et s'occupe-t-elle presque exclusivement de la reconstruction du temple, de la restauration de la ville, et des relations nouvelles du peuple avec Dieu.

II. — Division.

L'ouvrage se divise naturellement en deux parties, comprenant chacune un des deux livres.

I. — Reconstruction du temple et réforme du peuple.

I. — *Premier retour d'exilés, sous Cyrus, en* 536.

1° Décret de Cyrus permettant le retour, et rendant les vases sacrés emportés par Nabuchodonosor, I, I.

1. *Ep.*, LIII, VII, *ad Paulin.*

2° Retour de 40.000 exilés sous la conduite de Zorobabel, et leur rétablissement dans différentes villes, II.

II. — *Reconstruction du temple.*

1° Rétablissement de l'autel et fête des tabernacles, III, 1-6.

2° Commencement des fondations du temple, en 534, 7-13.

3° Entraves apportées par les Samaritains, IV, 1-5. — Leurs manœuvres postérieures auprès de Xercès et d'Artaxercès (485 et suiv.) pour empêcher la restauration de la ville, 6-23. — Reprise du travail de la construction du temple, avec le concours des satrapes, sur l'ordre de Darius (521), IV, 24-VI, 12.

4° Achèvement et consécration du temple, en 515, VI, 13-22.

III. — *Second retour d'exilés, sous Artaxercès, en* 458.

1° Retour du scribe Esdras, avec une grande foule de peuple, VII, 1-10.

2° Lettre du roi chargeant Esdras de porter des présents au temple, et de procurer l'observation de la loi de Moïse, 11-26. — Actions de grâces, 27, 28.

3° Esdras rassemble les chefs de famille, les prêtres et les lévites, et arrive avec eux à Jérusalem, VIII.

IV. — *Réforme du peuple.*

1° Mariages des Juifs avec les gentils, affliction et prière d'Esdras, IX.

3° Esdras prescrit la séparation d'avec les femmes étrangères, X, 1-17.

4° Les prêtres, les lévites et beaucoup d'autres obéissent à cette injonction, 18-44.

I. Restauration de la ville et renouvellement de l'alliance avec Dieu.

I. — *Restauration de la ville.*

1° Néhémie, affligé de l'état de délabrement de la ville,

invoque le Seigneur, II, I. —Il obtient d'Artaxercès (444) l'autorisation de restaurer les murs, II, 1-6.

2° Néhémie, malgré l'antipathie des satrapes, décide les Juifs à se mettre à l'œuvre, 7-20.

3° Distribution du travail, III.

4° Achèvement de l'œuvre, malgré les attaques de l'extérieur, IV, — l'avarice des riches, V, — et les complots contre Néhémie, VI.

5° Dénombrement des habitants de Jérusalem, VII.

II. — *Renouvellement de l'alliance avec Dieu.*

1° Lecture publique de la loi par Esdras, VIII, 1-12.

2° Célébration de la fête des Tabernacles, 13-18.

3° Prière au Seigneur et renouvellement de l'alliance, IX, 1-37.

4° Promesse d'observer toutes les prescriptions de la loi, IX, 38-X.

III. — *Restauration politique et dédicace des murs de la ville.*

1° Mesures prises par Néhémie pour repeupler la ville, XI, 1-25.

2° Cités de Juda et de Benjamin, 25-36.

3° Prêtres et lévites revenus avec Zorobabel, XII, 1-26.

4° Dédicace des murs de la ville, 27-43.

IV. — *Affermissement des réformes.*

1° Mesures prises par Esdras et Néhémie relativement au culte et à la séparation d'avec les étrangers, XII, 44-XIII, 3.

2° Après son voyage à Babylone, en 432, Néhémie réforme de nouveaux abus, 4-31.

III. — But de l'ouvrage.

On voit par ce résumé que l'écrivain obéit aux mêmes préoccupations que l'auteur des Paralipomènes. — 1° Le temple et le culte divin sont les principaux objets sur lesquels il veut attirer l'attention. Dans les Paralipomènes,

Esdras écrivait pour stimuler le zèle de ses contemporains en faveur du temple et du service de Dieu, et, dans ce but, il invoquait les exemples des anciens, le souvenir des promesses et des bénédictions divines ; ici l'auteur raconte ce que les exilés ont fait à leur retour, pour répondre à cet appel. — 2° Ces livres doivent aussi servir de base au nouveau droit national, tel qu'il se trouve constitué à la suite de l'exil : c'est pourquoi ils renferment les différents décrets des rois de Perse rendant aux Juifs leur existence politique, l'énumération des familles revenues de l'exil, la liste des hommes qui ont bien mérité de la nation en travaillant à la restauration du temple et de la ville, l'état des cités occupées sur le territoire rendu aux anciens exilés, etc. —3° Enfin, l'historien a un but plus relevé, analogue à celui qui est poursuivi dans tous les livres historiques qui précèdent : il veut montrer comment les promesses divines s'acheminent sans cesse vers leur accomplissement. L'exil avait semblé tout arrêter ; mais la prophétie de Jérémie en annonçant la fin s'étant accomplie, on devait en conclure que Dieu ne rejetait pas son peuple pour toujours, et que si les juifs, durement punis de leurs infidélités, servaient Dieu désormais avec plus de constance, le brillant avenir promis à leur race arriverait un jour. Deux grands faits, rapportés par le livre, témoignaient de cette persévérance de la bienveillance divine en faveur d'Israël : des souverains étrangers, successeurs des persécuteurs, avaient été amenés à prendre en main la cause du temple et du culte mosaïque à restaurer, et Zorobabel, Esdras et Néhémie avaient heureusement surmonté tous les obstacles et achevé leur œuvre providentielle.

Article II

ORIGINE DES LIVRES D'ESDRAS.

I. — *Les deux livres d'Esdras n'ont pas été écrits par le même auteur.* — *a*) Nous y trouvons trois écrivains successifs, parlant à la première personne comme témoins oculaires des événements qu'ils racontent : l'un écrit en 521 (I, v, 4), l'autre en 458 (I, vii, 12-26), le troisième après 432 (II, xiii, 4-31). Ce n'est pas le même historien qui parle ainsi à deux époques distantes de près d'un siècle. — *b*) Une partie de l'ouvrage [1] est écrite en chaldéen, et représente un document d'origine différente. — *c*) Le même catalogue de familles revenues de l'exil avec Zorobabel est répété deux fois (I, ii, 1-70, et II, vii, 6-73), ce qui est incompatible avec l'unité d'auteur.

II. — *Le premier livre a, en majeure partie, Esdras pour auteur.* 1° La chose est certaine pour les chapitres où Esdras parle à la première personne (vii, 27-ix. Il en est de même pour le dernier chapitre, qui est absolument inséparable du neuvième. L'auteur, il est vrai, y parle à la troisième personne ; mais c'est là une anomalie assez commune chez les écrivains sacrés, et qui par conséquent ne doit pas étonner ici [2].

2° Tout le chapitre vii est aussi d'Esdras. Le commencement (1-11) amène naturellement le décret d'Artaxercès (12-26), et l'action de grâces qui suit (27, 28), dans laquelle Esdras parle encore à la première personne. On objecte que — *a*) Esdras dit ici de lui-même qu'il est « scri-

1. I, iv, 8-vi, 18 ; vii, 12-20.
2. Cf. Is., vi, 1 ; viii ; Jer., xx, 1, 7 ; xxviii, 1, 5 ; Dan., i, 1-vii, 2 ; vii, 2-ix ; x, 1 ; x, 2-xiii, 13. On en trouve des exemples chez les écrivains profanes : Thucydide, *Hist.*, I, i ; I, xx ; IV, civ ; V, xxvi.

ba velox in lege Moysi », et que « paravit cor suum ut investigaret legem Domini » (6, 10). Mais ce ne sont pas là des louanges telles qu'un auteur ne puisse se les donner sans manquer aux convenances. — *b*) Esdras, en établissant sa généalogie (1-5), omet son père et ses ascendants les plus rapprochés, que la piété filiale eût dû cependant le porter à nommer. — Esdras s'arrête au dernier de ses aïeux qui a occupé une situation officielle, Saraïas, qui fut le dernier grand prêtre avant la captivité, et que Nabuchodonosor fit périr [1]. Ce souvenir suffisait à autoriser sa mission auprès de ses compatriotes.

3° Le commencement du livre, I, 1-IV, 7, peut légitimement être attribué au même auteur : non seulement le style est celui du temps, mais on y signale plusieurs expressions qui sont propres à Esdras [2].

4° Les autres parties du livre n'ont pas Esdras pour auteur, mais elles ont été recueillies par lui dans des mémoires antérieurs, provenant soit de Zorobabel lui-même, soit du grand prêtre Josué, un des ascendants d'Esdras, soit de quelque autre. Les chapitres IV, 8-VI, 18, sont en chaldéen, langue officielle de l'empire perse, d'autant mieux comprise des Juifs qu'ils l'avaient parlée en Babylonie, pendant la captivité. Ce document est l'œuvre d'un témoin oculaire de la construction et de la consécration du temple, de 534 à 515. Esdras le trouvant à sa convenance, l'a inséré tel quel dans son travail. — *a*) Le fragment IV, 8-23, forme une parenthèse, dans laquelle l'écrivain raconte ce que les adversaires du temple firent plus tard pour s'opposer à la reconstruction des murs de la ville,

1. IV Reg., XXV, 18-21.

2. כפור, *kefor*, « coupe », ne se trouve que I Esdr., I, 10 ; VIII, 27, et I Par., XXVIII, 17. נשתון, *nishthevan*, « lettre », ne se lit que I Esdr., IV, 7, et VII, 11. קול העביר, *qol hehebir*, il fit passer la voix, « il promulgua », Exod., XXXVI, 6 et I Esdr., I, 1 ; X, 7 ; II Esdr., VIII, 15, etc.

sous Xercès et Artaxercès (485-440)[1]. Ce morceau pourrait être d'Esdras lui-même. — *b*) La mention d'Artaxercès après Cyrus et Darius (vi, 14) ne peut être attribuée à l'auteur du document primitif ; elle a été ajoutée après coup par Esdras, à cause des bienfaits accordés au temple par ce prince. — *c*) Les quatre versets hébreux, vi, 19-22, ne peuvent être refusés à Esdras à cause du titre de roi d'Assur, remplaçant les titres ordinaires de roi des Perses ou roi de Babylone[2] : le roi de Perse était devenu roi d'Assur par la conquête, et ce nom rappelait le contraste merveilleux survenu dans la conduite des maîtres de ce pays. — *d*) Les deux versets, iv, 23, 24, sont également du rédacteur de tout le livre.

III. — *Le second livre a, en majeure partie, Néhémie pour auteur.* — 1° On ne peut lui refuser le commencement, i-vii, et la fin, depuis xiii, 1, où il parle à la première personne, d'événements auxquels il a été mêlé.

2° Il faut en dire autant de la portion xi-xii, qui se relie parfaitement à vii, 73, dont elle est la continuation naturelle. Ce qui ferait ici difficulté, c'est que xii, 10, 11, la succession des grands prêtres descend jusqu'à Jeddoa Jaddus, qui, au rapport de Josèphe[3], fut contemporain d'Alexandre le Grand, et qui d'autre part semble aussi l'avoir été de l'auteur, (xii, 22). Celui-ci n'aurait pu écrire alors que vers 330. Mais —*a*) ces deux versets ont pu être ajoutés postérieurement[4], et le contexte ne souffre aucunement de leur suppression. — *b*) Corneille Lapierre et d'autres disent que l'auteur du livre a pu connaître Jaddus tout enfant. Si l'on suppose 70 ans à Jaddus quand il reçut Alexandre le Grand à Jérusalem, en 334, on le fait

1. Cf. Cornely, p. 355, *a*.
2. I Esdr., i, 1, 2, 8 ; iii, 7 ; v, 13 ; etc.; II, xiii, 6.
3. *Antiq.*, XI, viii, 4.
4. Corneille, Lapierre, Welte, Vigouroux, Danko, Kaulen, etc.

naître vers 404; d'autre part, Néhémie avait au moins 30 ans quand il vint à Jérusalem, en 444, et par conséquent 70 en 404. Celui-ci a donc pu, à la rigueur, connaître Jaddus en bas âge; mais il n'a pas dû l'insérer dans sa liste des grands prêtres, car il ne savait pas si l'enfant vivrait assez pour remplir cette fonction. La première explication est donc préférable.

3° Les trois chapitres qui restent, VIII-X, ont de grandes similitudes de style avec les écrits d'Esdras [1]. Cornely en conclut que l'auteur du premier livre a été le rédacteur définitif du second; de fait, Esdras a une part prépondérante dans les événements religieux relatés dans ces chapitres. Mais — *a*) les similitudes alléguées peuvent aussi bien faire attribuer tout le second livre à Néhémie, qui, ayant le premier entre les mains et désirant le continuer, en a imité les expressions, quand l'occasion s'en présentait [2]. — *b*) La réunion des deux livres en un seul sous le nom d'Esdras dans le canon juif ne prouve rien, parce que les Juifs réunissaient ensemble certains livres sacrés, pour que leur nombre total ne dépassât pas celui des lettres de l'alphabet. — *c*) Notons enfin que si Esdras avait rédigé le second livre, il n'eût pas reproduit la liste, VII, 6-69, qui fait double emploi avec I, II, 1-67.

IV. — *Les deux livres étaient terminés peu après la fin des événements qu'ils racontent.* — Néhémie avait au moins 75 ans en l'an 400 : son œuvre a donc été terminée aux environs de cette époque. Il n'y a pas de raison pour

1. Le peuple d'Israël est de part et d'autre divisé en six classes (I Esd., II, 70; VII, 7; II, X, 28); les païens sont appelés « peuple de la terre » (I, III, 3; IV, 4; IX, 1, 2; X, 11; II, IX, 30; X, 30, 31); la loi est invoquée sous le même nom (I, III, 2; VII, 6; II, VIII, 1, 14; X, 34; de même aussi dans les Paralipomènes); la description de la fête des Tabernacles commence par les mêmes mots (I, III, 1; II, VIII, 1); etc.

2. Haneberg, Vigouroux, Clair, Zschokke, etc.

supposer un rédacteur définitif des deux livres, écrivant à l'époque d'Alexandre le Grand [1]. — *a*) Les expressions « in diebus Nehemiæ » (xii, 26, 46) ne supposent pas que ce personnage a cessé de vivre. — *b*) Le titre de « roi des Perses », donné dès cette époque par les Juifs à leur souverain et bienfaiteur, est très naturel.

Article III

AUTORITÉ DES LIVRES D'ESDRAS.

I. — Autorité historique.

1° Ces livres se composent, en grande partie, de documents, lettres royales, rapports de satrapes, généalogies, catalogues, etc., empruntés à des sources officielles. Les auteurs racontent des faits dont ils ont été presque toujours témoins oculaires, et rien ne permet de révoquer en doute leur parfaite loyauté. D'ailleurs, il y a entre leur récit et les documents qui nous restent sur l'histoire de la Perse une concordance complète.

2° Comme ces livres ne racontent point de faits nettement surnaturels, les rationalistes sont moins empressés à les combattre. Cependant leur qualité de livres sacrés ne pouvait point permettre qu'on les laissât indemnes. — *a*) Le décret de Cyrus serait apocryphe ou inexactement reproduit [2]. Cyrus y parle de Jéhova, roi du ciel et de la terre; or, pour les Perses, il n'y avait qu'un Dieu qui fût roi du ciel, Ahura-Mazda. — Cyrus avait un principe tout à fait opposé à celui des souverains assyriens qu'il remplaçait: il reconnaissait l'autorité et la protection des

1. Ewald, Bertheau, de Wette-Schrader, etc., font des livres d'Esdras un même tout avec les Chroniques qu'ils assignent au temps d'Alexandre.

2. Bertheau, Ménard, *Hist. des anc. peuples de l'Orient*, p. 583.

dieux des autres peuples, et ne refusait pas de coopérer à leur culte et à la construction de leurs temples. Sur un cylindre assyrien récemment découvert, il se vante d'avoir rétabli le sanctuaire de Marduk, relevé les dieux des autres peuples, et fait retourner les exilés dans leurs pays [1]. — *b*) Il y a des différences notables dans les deux listes d'exilés revenus à l'époque de Zorobabel [2], et les deux catalogues de dons rapportés au temple. — Plusieurs interprètes [3] ont pensé que la première liste avait été dressée à Babylone, et l'autre à Jérusalem, après le retour. Mais le nombre total est identique dans les deux livres et dans le troisième d'Esdras, qui reproduit aussi la même liste (v, 7-45) ; les exilés sont revenus au nombre de 42,360 ; un dénombrement fait à deux époques tant soit peu distantes, étant donné surtout le retour de Babylone à Jérusalem, ne pouvait donner un résultat identique. Ce chiffre est donc le total d'une même et unique liste dressée par Esdras et ensuite par Néhémie. Mais, si l'on additionne les nombres composants, on obtient 29,818 (I Esd.), 31,089 (II Esd.), et 30,143 (III Esd.). Les copistes sont pour quelque chose dans ces variantes, mais il est difficile de mettre à leur compte une erreur constante de plus de 10,000. Il y a donc lieu de penser que les auteurs n'ont pas jugé à propos d'indiquer nommément toutes les familles qu'ils comprennent dans leur total général. — Les chiffres qui se rapportent aux présents du temple, ont subi les altérations communes à la plupart des chiffres bibliques : l'estimation en dariques est, d'un côté, de 61,000 ; de l'autre, de 41,000. Les deux signes numériques sont en hébreu סא et מא : on voit quelle facilité il y avait d'écrire l'un pour l'autre. — *c*) A leur retour, les Juifs élèvent aussitôt un autel, et jettent les

1. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, p. 511.
2. I Esdr., II, 1-67 ; II, VII, 6-69.
3. Corneille la Pierre, Calmet, Herbst-Welte, etc.

fondements du temple (I Esdr., III, 3, 8). Mais le fragment chaldaïque dit qu'on ne commença à relever le temple que la seconde année de Darius (I, V, 2, 16). — Pendant 14 ans, en effet, l'œuvre ne fit aucun progrès : l'auteur en indique les causes (I, IV, 1). Quand on reprit le travail, ce ne fut pas pour jeter les fondations, qui existaient déjà, mais pour élever les murs. — *d*) La fête des Tabernacles est célébrée sous Zorobabel (I, III, 4). Néhémie, qui la célèbre aussi de son temps (II, VIII, 17), ajoute qu'elle ne l'avait pas été « talier » depuis Josué. — La contradiction que Reuss voit ici, n'existe pas; Néhémie ne parle que de la splendeur exceptionnelle donnée à la solennité. — *e*) Néhémie fait chasser les femmes étrangères (II, XIII, 3-31) ; Esdras avait déjà pris ce soin antérieurement (I, X, 1-17).— Mais, entre les deux faits, 25 ans s'étaient écoulés, pendant lesquels l'abus avait repris[1].

II. — Autorité divine

Les livres d'Esdras ont été reconnus comme sacrés sans contestation par les juifs et les chrétiens. Les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne leur empruntent aucune allusion, si ce n'est peut-être l'Ecclésias-

1. Voici la chronologie des événements racontés aux livres d'Esdras :

536 Décret de *Cyrus*.
530 *Cambyse*.
523 *Smerdis*.
521 *Darius*, fils d'Hystaspe.
515 Achèvement du temple.
485 *Xercès Ier*.
464 *Artaxercès* Longue-Main.
458 Arrivée d'Esdras à Jérusalem.
444 Arrivée de Néhémie.
432 Voyage de Néhémie à Babylone.
424 *Xercès II*.
424 *Sogdien*.
423 *Darius II Nothus*.

que [1]. C'est donc uniquement la Tradition qui établit leur caractère sacré.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Ancien. — V. Bède, *in Esdr. et Nehem. allegorica Expositio.*

Modernes. Catholiques. — Sanchez, *Comment.* 1628. — Neteler, *die Buch. Esdr. Nehem. und Esth.*, 1877. — Clair, *Esdras et Néhémias*, 1882.

Protestants. — Bertheau, *die BB. Esra, Nehemia*, 1862. — Keil, *Esra, Nehemia.* 1870.—Rawlinson, *Ezra Nehemiah*, 1873.— Schultz, *die BB. Esra, Nehem.* etc., 1876.

1. XLIX, 13-15.

CHAPITRE IX

LE LIVRE DE TOBIE.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE.

I. — Objet

Le livre de Tobie, βίβλος λόγων Τωβίτ, raconte une série d'événements concernant un pieux Israélite et sa famille pendant la captivité assyrienne. Tobie est à Ninive, et il a des parents en Médie, pays alors vassal de l'Assyrie, dans lequel un certain nombre d'Israélites s'étaient réfugiés. Son histoire devient ainsi une source précieuse de renseignements sur la situation faite aux captifs. « Ils jouissaient d'une assez grande liberté, pouvaient se livrer à leur gré aux affaires et au négoce, et parvenir même à exercer une influence à la cour. Mais ils n'étaient pas à l'abri des caprices du roi, et avaient eu plus d'une fois à souffrir de la persécution » (Tobie, I, 14, 22)[1].

II. — Division

Le livre peut se diviser en trois parties :

I. — *Piété, infortune et confiance en Dieu de Tobie et de Sara.*

1° Piété de Tobie avant sa captivité, I, 1-10 ; — pendant sa captivité, 11-21.

2° Épreuves de Tobie : — sa fuite sous Sennachérib, 22-25 ; — accident qui lui fait perdre la vue, II, 1-11 ; —

1. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, p. 147.

comme Job dont il imite la patience, il reçoit les reproches de sa femme, II, 12-III, 6.

3° Épreuves de Sara, sa prière au Seigneur, III, 7-23.

4° Dieu envoie l'ange Raphaël au secours de Tobie et de Sara, III, 24-25.

II. — *L'ange Raphaël accompagne le jeune Tobie.*

1° Il se présente pour servir de guide au jeune homme, IV-V.

2° Il le conduit, lui fait prendre le poisson, et le prépare à demander Sara en mariage, VI.

3° Tobie demande Sara en mariage et met en fuite le démon, VII, 1-VIII, 20.

4° Célébration des noces, VIII, 21-24.

5° L'ange va recouvrer la créance de Gabélus, IX.

III. — *L'ange ramène le jeune Tobie et rend la vue à son père.*

1° Tobie, impatiemment attendu par ses parents, se remet en route, X.

2° Il court en avant, et, suivant les instructions de l'ange, rend la vue à son père, XI, 1-17.

3° Arrivée de Sara, 18-21.

4° L'ange Raphaël se fait reconnaître et disparaît, XII.

5° Hymne d'actions de grâces, XIII.

6° Dernières années des deux Tobie, XIV.

III. — But.

Le but de l'auteur 1° ne saurait être restreint, suivant l'idée des rabbins, à la recommandation de certaines bonnes œuvres, le payement des dîmes, l'aumône, le soin des morts, etc. Les principaux épisodes du livre ont une tout autre portée. — 2° Le livre n'est pas destiné non plus comme l'avancent certains rationalistes, à rappeler aux seuls Juifs de la captivité la ville sainte et la loi. Il ne s'adresse exclusivement à aucune classe de lecteurs. — 3° Le

but de l'écrivain est de montrer que — *a*) quand on sert Dieu, tous les événements de la vie, même les plus funestes en apparence, tournent au profit de celui qui est pieux et fidèle (Rom., VIII, 28), et que — *b*) Dieu aime à se servir du ministère de ses anges pour transmettre ses bénédictions et ses bienfaits à ceux qui ont confiance en lui. A ce second point de vue, le livre de Tobie fournit même les détails les plus circonstanciés, et indique jusqu'où peut s'étendre l'intervention de l'ange dans les services de tout ordre à rendre à l'homme.

Article II

DIFFÉRENTS TEXTES ET ORIGINE DU LIVRE.

I. — Différents Textes.

Le livre de Tobie a très probablement été écrit en hébreu [1]. Mais le texte original a été perdu, et S. Jérôme n'avait plus à sa disposition qu'un texte chaldéen, également perdu depuis lors. Ce livre nous est parvenu sous quatre formes un peu différentes : — *a*) la Vulgate, écrite en quelques heures par S. Jérôme, d'après le texte chaldéen, avec des emprunts à l'Itala, qu'il avait sous les yeux ; — *b*) un premier texte grec (codd. Vatic. Alex. Venet.), qui est plutôt un abrégé qu'une traduction, et d'où dérivent la version arménienne, une partie de la Peschito (I, 1-VII, 8), et une version hébraïque de Fagius, éditée en 1517, qui tourne à la paraphrase ; — *c*) un second texte grec (cod. Sinaït.), le meilleur et le plus soigné, auquel se rattachent l'Itala, la version chaldaïque perdue, et une autre version hébraïque de Munster, éditée en 1542 [2] ; — *d*) un troisième

1. Bickell, Neubauer, Gutberlet, Gillet, Cornely, etc. On reconnaît encore des hébraïsmes I, 1, 13 ; III, 4 ; V, 14 ; IX, 6.

2. Les deux versions hébraïques de Fagius et de Munster ne sont pas antérieures au Ve siècle.

texte grec, qui nous est parvenu dans trois petits manuscrits, et que suit la Peschito depuis vii, 9. — Toutes ces versions sont regardées comme représentant suffisamment le texte primitif, mais c'est à la Vulgate qu'il faut accorder la principale autorité au point de vue dogmatique.

II. — Origine du livre.

L'auteur du livre n'est point nommé directement. Mais 1° dans tous les textes, sauf la Vulgate, le vieux Tobie commence le récit à la première personne (i-iii, 6) : il faut donc lui attribuer ce commencement, mis par la Vulgate à la troisième personne pour plus d'uniformité dans la narration. — 2° D'après certains textes [1], les deux Tobie reçoivent de l'ange l'ordre d'écrire leur histoire: ils ont donc dû l'écrire, soit sous sa forme actuelle [2], soit sous forme de mémoires mis en œuvre ensuite par un rédacteur très peu postérieur [3]. — 3° Le livre a été rédigé avant la captivité de Babylone, et en tous cas très certainement avant l'époque d'Esdras, puisqu'il n'y est fait aucune mention du retour des Juifs en Palestine, et que Tobie se contente de prédire la restauration glorieuse de Jérusalem (xiii, 12) et la destruction de Ninive (xiv, 6). — *a*) Si le livre n'est pas inséré au canon d'Esdras, cela ne prouve pas qu'il n'était pas encore écrit à l'époque d'Esdras, mais seulement que, composé dans un pays lointain, il n'était point encore parvenu à la connaissance des Juifs de Palestine. — *b*) De ce qu'il est raconté que Sennachérib défendit à Tobie d'ensevelir les morts (i, 21, 22), on n'est point logiquement autorisé à conclure que le livre a été écrit à l'occasion de défenses analogues portées par Ardeschir Ier, en Perse (226 ap.

1. Sinaït., Itala, les deux Hébr., etc., xii, 20.
2. Sérarius, Scholz, Kaulen, Vigouroux, Gutberlet, Gillet.
3. Reusch, Schenz, Zschokke, Cornely.

J.-C.), ou l'empereur Adrien, en Judée (135 ap. J.-C. [1]). — *c*) Ce qui est dit de la terre d'Israël réduite en désert (xiv, 7) se rapporte aux invasions de Sargon et de Sennachérib, et non à celle des Romains en 70 ap. J.-C. [2].

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — Autorité historique.

1° Les catholiques, à de très rares exceptions près, ont toujours admis le caractère historique du livre de Tobie. — *a*) Il est manifeste que l'auteur a voulu raconter une histoire véritable ; il donne tous les détails chronologiques, généalogiques et géographiques, qui peuvent éclairer et confirmer son récit. — *b*) On ne peut établir de comparaison totale entre le livre de Tobie et celui de Job : dans Job, les longs dialogues qui remplissent la majeure partie du livre, n'ont pas été prononcés avec la forme poétique et l'étendue qu'ils ont maintenant ; mais on ne trouve rien de semblable dans Tobie, et, si on peut le mettre en parallèle avec Job, c'est seulement quant à la partie narrative de ce dernier. — *c*) Si Tobie n'était qu'une fiction, l'intervention miraculeuse de l'ange Raphaël ne prouverait plus rien, et la thèse de l'auteur serait réduite à néant : ce sont des faits, et non des fables, qu'il faut pour montrer que Dieu prend soin de ses serviteurs éprouvés.

2° Les protestants rangent le livre parmi les apocryphes, et n'y voient qu'un pieux roman sans valeur historique. Voici leurs objections :

A. — *Objections générales.* — *a*) La signification des noms propres montre que l'histoire est inventée [3]. — On en

1. Kohut, Graetz, Neubauer,
2. Hitzig.
3. Bertholdt, Ewald, Davidson.

a déjà dit autant de Ruth. Ici, le nom seul de Tobie et celui d'Azarias ont un sens en rapport avec le récit; et encore celui d'Azarias est-il tout exprès choisi par l'ange à raison de sa signification. — *b*) Cette histoire est calquée sur celle de Job [1]. — Pas tout à fait. Les détails sont simples dans Job, les péripéties sont nombreuses et variées dans Tobie. On ne peut prétendre d'autre part que Job ait eu le monopole des grandes épreuves, de la patience, et du secours divin venant à la suite. La même succession d'états s'est présentée pour Tobie et bien d'autres. — *c*) L'histoire de Tobie est rapportée par un seul livre, et l'on n'en trouve point trace ailleurs [2]. — Il en est de même de Ruth, et de bien d'autres histoires sacrées ou profanes, que l'on ne connaît que par un seul écrivain, et que l'on ne songe point pour cela à révoquer en doute. En histoire, le « testis unus » n'est point « testis nullus », à moins de preuves contraires.

B. — *Impossibilités rationnelles*. — *a*) Ce qui est raconté de l'ange Raphaël n'est point croyable et n'a rien d'analogue dans la Bible [3]. — Le livre raconte des faits évidemment miraculeux, et qui ne sont arrivés qu'une fois [4]. Mais ce double caractère n'a rien qui puisse infirmer leur réalité. D'ailleurs, nous voyons déjà dans la Genèse, xviii, xix, les anges au service d'Abraham et de Lot. Ici, le rôle de l'ange Raphaël est tout à fait justifié par les circonstances. A l'époque où le jeune Tobie devait entreprendre son voyage, sur la fin du règne de Sennachérib, la Médie avait secoué le joug assyrien, et le voyage de

1. Bertholdt, Eichhorn, Davidson.
2. Fritzsche.
3. Keil, Fritzsche.
4. Quand le même miracle se reproduit deux fois, comme certains qui sont racontés dans le Pentateuque et les Évangiles, les rationalistes ne manquent pas de déclarer que le second récit n'est qu'une répétition.

Ninive à Ragès, où demeurait Gabélus, n'était rien moins que sûr [1] : un guide et un protecteur céleste n'étaient donc pas inutiles au jeune homme, et Dieu pouvait les lui envoyer. — *b*) L'histoire du poisson n'a rien qui puisse étonner: les poissons assez voraces pour se jeter sur n'importe quelle proie ne sont pas rares. L'accident survenu au vieux Tobie, et lui faisant perdre les deux yeux, n'est pas non plus incroyable. — *c*) Asmodée, אשמדי, « perditor », est un démon impur. S'il met à mort les sept premiers maris de Sara, c'est avec la permission de Dieu, et en punition de leur impiété et de leurs passions mauvaises (vi, 17). L'ange enseigne à Tobie à ne point tomber dans les mêmes fautes, et par conséquent à éviter le même sort. — Si le foie brûlé du poisson met le démon en fuite, ce n'est pas par sa vertu naturelle, mais par un effet surnaturel que Dieu attache, quand il lui plaît, aux choses matérielles, comme il le fait dans les sacrements. — Le démon est relégué en Égypte : ce qui, explique S. Augustin, est une manière de dire qu'il est tenu à l'écart et empêché de nuire.

C. — *Difficultés historiques* [2]. — *a*) Tobie, qui est de la tribu de Nephtali, est emmené en captivité par Salmanasar (i, 2). Or cette tribu avait déjà été déportée par Théglathphalasar (IV Reg., xv, 29). — Dans les déportations générales, il y avait toujours un certain nombre d'habitants qui parvenaient à se soustraire aux recherches du vainqueur, ou qui étaient laissés à dessein comme colons dans le pays. Tobie pouvait être de ceux-là. — *b*) Sennachérib, qui était fils de Sargon, est appelé fils de Salmanasar, ou Enemesar, suivant le texte grec (i, 18). — Les

1. Cf. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, p. 156.
2. Davidson, de Wette-Schrader, et Jahn, catholique, qui croit à tort qu'on ne peut résoudre ces difficultés qu'en sacrifiant le caractère historique du livre.

noms propres qui sont dans le livre de Tobie, ne nous sont parvenus que sous des formes diverses, dont plusieurs ne peuvent être que des altérations : ainsi le nom même de Tobie devient, suivant les différents textes, טוביה *Tobiiah*, טובי, *Tobi*, Τωβειθ, Τωβειτ, Τωβιτ, Thobis, Tobis, Tobi, Tobias; la femme de Raguel est appelée Anna et Edna ; dans la Vulgate, Salmanasar a été mis par le copiste pour le nom moins connu d'Enemesar, qui est dans le grec, de même que Ragès a été mis pour Echatane (III, 7). Or Bickell a montré que Enemesar=Ginum-Sarru=Sarru-Ginum=Sargon, père de Sennachérib [1]. — *c*) Le texte grec Vatic. dit (XIV, 15) que Ninive a été prise par Nabuchodonosor et Assuérus, tandis qu'elle le fut en réalité par Cyaxare. — C'est aussi ce dernier qui est nommé dans le texte grec Sinaït. Ἀχιάχαρος, et dans l'Itala, Achicar. Les autres copistes ont remplacé ce nom par le nom plus connu d'Assuérus, et celui de Nabopolasar, roi de Babylone, qui aida Cyaxare à prendre Ninive, par le nom plus familier de son père Nabuchodonosor. — *d*) La ville de Ragès ne pouvait exister à l'époque assyrienne, puisque Strabon parle de sa fondation par Séleucus Nicator, un des héritiers d'Alexandre le Grand. — Ragès est déjà nommée dans une inscription du temps de Darius, fils d'Hystaspe, et Séleucus ne fit que la reconstruire et lui donner le nom d'Europi.

II. — Autorité divine.

Bien qu'exclu du canon juif, le livre de Tobie était en telle estime parmi les rabbins, qu'ils se servirent de sa version chaldaïque dans leurs Midraschim, et en firent deux autres versions hébraïques. L'Église catholique l'a toujours regardé comme sacré, et les Pères l'ont cité à ce

1. Cf. Cornely, p. 383.

titre [1]. L'histoire de Tobie était populaire parmi les premiers chrétiens, qui reproduisirent fréquemment ce personnage dans les catacombes.

Les objections élevées contre l'inspiration du livre sont faibles. — *a*) L'ange Raphaël se donne pour Azarias, fils du grand Ananias. — Ananias était connu de Tobie, et l'ange se dit son fils pour inspirer confiance au vieillard. Il prend avec raison le nom d'Azarias, qui signifie « secours de Dieu », et convient bien au rôle qu'il est chargé de remplir. Ayant à se comporter en homme pour guider Tobie, préparer son mariage avec Sara, aller à Ragès recouvrer l'argent, etc., il fallait bien qu'il prît figure d'homme. En agissant ainsi à la façon humaine, il laisse aux deux Tobie tout le mérite de leur confiance en Dieu. — *b*) Les sept anges qui se tiennent auprès du trône de Dieu (XII, 15), sont un emprunt à la doctrine de Zoroastre. — Mais dans la doctrine élaborée par les Mages à une époque peut-être postérieure à celle de Tobie, il y a au-dessous d'Ormuzd, fils de Zervan, le Dieu unique, six Amschaspands ou saints immortels, qui ne sont que des forces personnifiées, et n'ont presque rien de commun avec les anges, tels qu'ils nous apparaissent dans la Bible depuis la Genèse [2].

1. S. Polycarpe, S. Clément, Clém. d'Alex., Origène et les pères alexandrins, SS. Cypr., Hilar., Ambros., etc.

2. Cf. Dœllinger, *Pagan. et Judaïsme*, liv. VI, XXVI. « Ç'a été pendant toute la première moitié de ce siècle une véritable mode scientifique que de considérer la doctrine des anges et des démons chez les Hébreux comme un emprunt fait au zoroastrisme pendant la période de la captivité, et de voir dans son développement un indice de date récente pour les livres où on l'observe... Cette thèse ne peut plus se soutenir, maintenant que nous connaissons l'étendue, la richesse et l'importance de la démonologie dualiste, partie favorable et protectrice, partie mauvaise et ennemie, des Chaldéo-Babyloniens... Cette démonologie est sûrement bien antérieure à celle du zoroastrisme, sur laquelle elle a puissamment influé; elle remonte aux plus anciennes époques de la civilisation de la Chaldée, à de

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Ancien. — Bède, *in lib. Tobiæ allegor. Expositio.*

Modernes. Catholiques. — Sérarius, Sanchez, *in lib. Tobiæ*, etc., 1599. — Justinianus, *Tobias... illustratus* 1620. — David de Mauden, Drexelius, Thomassin. — Didace de Célada, *Comm. liter. et moral.*, 1644. — H. Reusch, *das Buch Tobias*, 1857. — Gutberlet, *das Buch Tobias*, 1877. — Gillet, *Tobie*, 1879.

Protestants. — Ilgen, *die Geschichte Tobis*, 1800. — Fritzsche, *die BB. Tobi und Judith*, 1852.

longs siècles avant la migration qui fit sortir de cette contrée les Térachites ». Lenormant, *les Orig. de l'Hist.*, I, p. 318.

CHAPITRE X

LE LIVRE DE JUDITH.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DE L'OUVRAGE.

I. — Objet.

Ce livre raconte un événement mémorable arrivé en Palestine dans les derniers temps du royaume de Juda. L'armée assyrienne, conduite par Holopherne, vint mettre le siége devant Béthulie, un des derniers remparts de l'indépendance nationale. Judith, pieuse et héroïque veuve de la tribu de Siméon, réussit à s'introduire près du général assyrien, à le mettre à mort et à délivrer sa patrie.

II. — Division.

Le livre se divise en deux parties.

I. — *Invasion du pays et siège de Béthulie.*

1° Guerre de Nabuchodonosor dans l'Asie occidentale et l'Égypte, I. — Campagnes d'Holopherne, II. — Ses ravages en Syrie, sa concentration en Idumée, III.

2° Les Israélites se préparent à la défense et invoquent le Seigneur, IV. — Achior l'Ammonite révèle à Holopherne ce que sont les Juifs, V. — Il est livré aux Juifs de Béthulie, qui l'accueillent avec honneur, VI. — Opérations du siège, frayeur des habitants, VII.

II. — *Délivrance de la ville et du pays.*

1° Judith prêche la confiance en Dieu, VIII, 1-27 ; — annonce qu'elle se propose de sauver la ville, 28-34, — et adresse sa prière au Seigneur, IX.

2° Judith, dans ses plus beaux atours, sort de la ville, x, 1-10. — Elle est prise, et conduite à Holopherne, auquel elle prédit la victoire, x, 11-xi, 17. — Elle plaît au général, et demeure dans le camp assyrien, xi, 18-xii, 9. — Elle assiste à un festin, à la suite duquel elle coupe la tête d'Holopherne, xii, 10-xiii, 10, — et retourne triomphante à Béthulie, 11-31.

3° Sortie des Béthuliens, panique, déroute et massacre des Assyriens, xiv, 1-xv, 8. — Actions de grâces du grand prêtre et de Judith, xv, 9-xvi, 21. — Fêtes à Jérusalem; fin de la vie de l'héroïne, 22-31.

III. — But de l'ouvrage.

1° Le but de l'auteur est incontestablement de montrer, par cet exemple extraordinaire, que la protection de Dieu serait assurée au peuple d'Israël, s'il était toujours fidèle et s'il avait confiance au Seigneur. Cette vérité est exprimée par Achior, dans ses observations à Holopherne : « Si non est offensio populi hujus coram Deo suo, non poterimus resistere illis, quoniam Deus eorum defendet illos ». (v, 25). La protection divine est d'autant plus frappante, dans ce cas particulier, que l'armée d'invasion est plus redoutable et que la délivrance s'accomplit par le ministère d'une femme.

2° Les vertus de Judith, sa chasteté, sa piété, sa prudence, son courage, son dévouement pour sa patrie, sont subsidiairement proposés en exemple, et l'heureuse issue de son entreprise doit inspirer aux Juifs victimes de l'oppression la patience et la confiance en Dieu.

3° Mais le but principal ne serait pas atteint, si toute cette histoire n'était qu'une fiction, car l'intervention miraculeuse de Dieu ne peut se prouver que par des faits.

Article II

AUTEUR ET DIFFÉRENTS TEXTES.

I. — Auteur.

1° On ne sait point positivement à qui l'on doit attribuer le livre de Judith. S. Jérôme a songé à Judith elle-même; Sixte de Sienne, au grand prêtre Éliacim; Huet, au grand prêtre Josué, contemporain de Zorobabel; Wolf, à Achior l'Ammonite, etc. Ces diverses attributions sont ou dénuées de preuves, ou inconciliables avec certains détails du livre.

Il paraît pourtant certain que l'auteur était de Palestine: on l'infère avec raison de sa manière de parler, et de sa parfaite connaissance du théâtre des événements.

2° Il est un peu plus facile de préciser l'époque où le livre a été écrit. L'auteur a été très vraisemblablement témoin des événements, ou du moins il a eu en main la relation authentique de ce qui était arrivé à Béthulie. Peut-être avait-il écrit déjà avant l'exil [1]; mais plus probablement il ne rédigea son travail que pendant la captivité [2], ce qui expliquerait comment le livre ne fut reçu que tardivement dans le canon juif. — *a*) On ne saurait prendre au sérieux l'opinion des rationalistes [3], qui font composer le livre vers l'époque de Trajan, sous prétexte qu'il se passa alors des événements analogues à ceux qu'il raconte, et dont Béther, ville voisine de Jérusalem, pourrait être le théâtre. — *b*) On n'est pas obligé non plus de reculer la composition du livre jusqu'à l'époque des Machabées [4]. Le mot γερουσία, qui désigna le sanhédrin à partir de son institution, était en usage bien auparavant, et s'ap-

1. Scholz, Vigouroux.
2. Welte, Zschokke, Nikes, Danko.
3. Hitzig, Volkmar, de Wette-Schrader, etc.
4. Movers, Jahn, Ackermann (catholiques).

pliquait à la réunion des anciens d'Israël [1]. Les deux autres mots προσάββατα et προνουμηνίαι (VIII, 6), ne sont que dans la version grecque, et n'indiqueraient ainsi que la date de cette version. Comme d'autre part on ignore à quelle époque ont été instituées ces vigiles du sabbat et de la néoménie, on n'en peut tirer aucune conclusion relative à la composition du livre de Judith.

II. — Différents Textes.

1° Le texte primitif du livre était-il hébreu [2] ou chaldéen [3]? On n'a aucune raison suffisante pour le décider [4]. Origène dit bien que Judith n'existait pas en hébreu; mais son témoignage ne préjuge rien sur la nature de l'original, perdu de son temps. Cet original était sûrement dans l'une ou l'autre de ces langues, et non en grec [5], comme le prouve l'absence ou la rareté des particules δέ, ἀλλά, μέν, ἄρα, οὖν, τε dans le texte grec actuel; le καί, au contraire y est fréquent et traduit le ו copulatif [6]. — 2° Les variantes et les fautes s'étaient multipliées à tel point dans les textes grecs, que S. Jérôme se servit d'un texte chaldéen pour sa version latine, qu'il fit rapidement, avec l'Itala sous les yeux, et « magis sensum e sensu quam e verbo verbum transferens ». Cette traduction est notablement plus brève que le grec, en général, bien qu'elle renferme quelques additions. Mais, dans tous les textes qui nous restent, les noms propres et les nombres se présentent avec des différences considérables. — 3° Les versions grecque et latine sont tenues l'une et l'autre pour authentiques. Les additions

1. IV, 8; XI, 14; XV, 8, gr. Cf. Levit., IX, 1, 3; Exod., III, 16, 18; IV, 29; Deut., V, 23, etc.
2. Movers, Welte, Scholz, Fritsche, de Wette-Schrader.
3. Kaulen, Zschokke, Gillet.
4. Keil, Vigouroux.
5. Jahn, Eichhorn.
6. Cf. Gillet, p. 82.

du texte grec sont rendues précieuses par la remarque dont S. Jérôme fait précéder sa traduction : « Sola ea, quæ intelligentia integra in verbis chaldæis invenire potui, latinis expressi ».

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — Autorité historique.

1° Les Pères de l'Église[1] parlent de Judith comme d'un personnage historique, font son éloge, et se préoccupent de chercher sous quel prince elle a vécu : pour eux et pour la tradition catholique, le livre de Judith raconte donc des faits. Luther le premier a eu l'idée de n'y voir qu'une fiction, et son avis a été suivi par les protestants et les rationalistes[2].

2° Les détails historiques, géographiques et autres, qui abondent dans le livre, prouvent assez que l'auteur avait l'intention d'écrire une histoire : les fictions et les prophéties n'en comportent point de pareils, et, dans une œuvre d'imagination, les renseignements de cette nature ne serviraient qu'à égarer le lecteur, en lui faisant prendre pour réel ce qui ne l'est pas[3].

3° Les rationalistes accumulent à plaisir les objections contre le caractère historique du livre. La manière dont

1. S. Clem. Rom., Clem. Alex., Orig., Tert., S. Ambr., S. Aug., etc.

2. Parmi les catholiques, Jahn et Movers sont seuls à embrasser ce sentiment ; Scholz croit que le livre est une prophétie écrite sous forme historique, ce qui serait assez étrange.

3. Munck, *Palestine*, p. 340, a eu une distraction quand il a écrit que le livre avait été composé « par un auteur très peu versé dans l'histoire et la géographie ». Ce jugement est accepté tel quel par l'école rationaliste ; mais il est difficile de trouver une assertion qui soit moins d'accord avec la réalité.

sont défigurés les noms propres consignés dans l'ouvrage, et la rapidité du récit à certains endroits, ont été exploitées par eux en faveur de leur thèse. Mais aucune difficulté n'est restée sans réponse plausible.

A. — *Difficultés chronologiques*. — 1° On ne sait à quelle époque de l'histoire juive placer cet épisode de Judith, où il n'est question d'aucun roi de Juda, et où le grand-prêtre exerce le pouvoir sur la Judée et la Samarie à la fois. — Cette époque ne peut pas être postérieure au commencement de la captivité de Juda, puisque le temple est encore debout (IV, 2), ni à l'année 608, où fut prise Ninive, puisque cette ville est encore florissante (I, 5)[1]. On a donc songé à la minorité de Manassé, monté sur le trône à 12 ans; à la minorité de son fils Josias, monté sur le trône à 8 ans, et à la captivité de Manassé à Babylone. Cette troisième époque est celle qui convient le mieux, et qui permet d'expliquer plus complètement les détails historiques contenus dans le livre. — *a*) Éliacim, le grand prêtre, apparaît comme exerçant le pouvoir suprême (IV, 5, 11). Le livre des Rois (IV, XVIII, 18, etc.) et Isaïe (XXII, 20, etc.) parlent en de tels termes de son rôle sous les dernières années d'Ézéchias, qu'on est autorisé à voir en lui un véritable régent du royaume pendant la minorité et la captivité de Manassé. — *b*) Éliacim exerce son pouvoir sur toute la Palestine, au moins vis-à-vis des Israélites. Après la destruction du royaume du Nord, des idolâtres avaient été envoyés pour repeupler le pays; mais ceux des anciens habitants qui étaient restés et s'étaient convertis à la loi du Seigneur, s'étaient ralliés au royaume de Juda et avaient repris l'habitude de fréquenter le temple de Jérusalem[2]. Ils étaient obligés de se réfugier dans les montagnes (IV, 2), parce que

1. Les passages V, 18, 19, Gr.; V, 22, 23, Vulg., ne se rapportent pas à la grande captivité, mais à celle du royaume d'Israël.

2. II Par., XXX, 11, 18.

les nouveaux colons occupaient les vallées et les plaines plus fertiles. Éliacim était donc désigné naturellement par ses fonctions pour diriger la défense nationale et fournir un centre de ralliement à toutes les forces éparses. — *c*) L'Assyrie était alors à l'apogée de sa puissance. Asarhaddon (680-667) avait soumis l'Asie occidentale et poussé jusqu'en Égypte ; son fils Asurbanipal (667-626) recommença les mêmes expéditions. Tous deux comptèrent parmi leurs tributaires *Minasi sar mat Yaudi*, Manassé, roi de la terre de Juda, qu'Asurbanipal emmena captif à Babylone. Ce dernier tourna ensuite ses armes contre le roi des Mèdes Birizhadri = Fravartis = Phraazad = Praortes = Arphaxad (I, 5), et pendant cette campagne confia l'administration de l'Assyrie à son frère Samas-sum-ukin = Saulmugina = Sammughes. Celui-ci tenta de supplanter Asurbanipal, souleva dans ce but l'Asie occidentale et l'Égypte, et à cette occasion probablement renvoya Manassé à Jérusalem. Le roi de Juda devait s'attendre à la vengeance d'Asurbanipal : aussi se tint-il sur la défensive [1]. C'est à ce moment qu'Holopherne arriva pour soumettre les provinces révoltées [2]. Le Nabuchodonosor dont parle le livre de Judith serait donc Asurbanipal, qui peut-être portait plusieurs noms, comme c'était la coutume des rois assyriens [3], ou dont les copistes ont remplacé le nom par un autre qui leur était plus familier. L'expédition de Béthulie n'est point mentionnée dans les inscriptions assyriennes, comme le sont les événements qui précèdent, parce que les rois d'Assyrie n'enregistraient jamais leurs défaites. Elle est pourtant supposée, parce qu'Holopherne devait ensuite passer en Égypte pour soumettre ce pays révolté, et que les inscriptions ne font mention d'aucune campagne égyptienne

1. II Par., XXXIII, 14.
2. Cf. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, 254-283 ; Cornely, p. 403.
3. Gillet, p. 81.

correspondante. Si enfin le nom d'Holopherne ne se trouve ni dans les inscriptions ni dans les listes d'éponymes, c'est que ce nom a pu être effacé à la suite du désastre de Béthulie, ou qu'après la chute de Ninive il a été transcrit sous une forme persane qui ne nous permet plus de le reconnaître. — 2° La délivrance de Béthulie eut lieu peu après la révolte ouverte de Sammughes (648), et le livre dit que le pays fut en paix jusque longtemps après la mort de Judith, qui vécut 105 ans (xvi, 28). Or 40 ans seulement après arrivaient la défaite et la mort de Josias à Mageddo (608). La difficulté serait insoluble, si l'on était obligé d'ajouter foi aux nombres consignés dans le livre de Judith. Mais là, comme dans le reste de la Bible, les nombres ont été altérés par les copistes. Une simple faute de transcription peut avoir fait vivre Judith 105 ans (קה) au lieu de 65 (סה) [1]. Il n'y a donc pas d'objection sérieuse à baser sur ces indications numériques.

B. — *Difficultés géographiques*. — On les signale surtout dans le récit de l'expédition d'Holopherne. Elles disparaissent si l'on prend soin de remarquer que, dans sa narration très abrégée, l'auteur fait en réalité mention de quatre campagnes [2].

1° Campagne d'Holopherne en Asie Mineure (Vulg., ii, 12-13 ; Gr., ii, 21-23). Βαικτιλαίθ=Bagdania=Bactaïallé, en Cappadoce. Selon le grec, Holopherne y arrive en 3 jours ; ce chiffre est fautif, et doit être mis pour 30. Angé est le mont Argée, dans le massif central de la Cappadoce ; Melothie=Milidi=Militène ; Φούδ=Phud=Pisidie ; Λούδ=Lydie ; Ῥασσίς est mis pour Θαρσίς=Tarse en Cilicie ; Cellon=Χολλή=Chollé, entre Palmyre et Thapsaque.

2° Campagne à l'est de l'Euphrate (Vulg., ii, 14 ; Gr. ii,

1. On a de même (i, 3) une tour de 100 (ק) coudées dans le texte grec, et de 60 (ס) dans le syriaque.

2. Cf. Vigouroux, *loc. cit.* ; Gillet, p. 73 ; Cornely, p. 406.

24). « Il passa l'Euphrate », début qui dans les inscriptions assyriennes indique un départ de Ninive. Holopherne était donc revenu dans cette capitale, et il en repart pour détruire les places fortes bâties sur le Mambré = Abrona = Chaboras = Khabour, affluent de l'Euphrate, et il parcourt la Mésopotamie jusqu'au golfe Persique. Ce retour en arrière a pour cause naturelle le soulèvement de Sammughes au centre de l'empire, pendant que les armées assyriennes étaient occupées en Médie et en Asie Mineure.

3° Campagne à l'ouest de l'Euphrate, contre les Arabes, qu'Holopherne avait été obligé de laisser, quand la révolte éclata en Mésopotamie (Vulg., II, 15, 16 ; Gr., II, 25, 26). Les Arabes sont impitoyablement traités ; les Syriens, les Phéniciens et les Philistins effrayés se soumettent, ce qui n'empêche pas Holopherne d'incorporer le plus grand nombre d'entre eux dans son armée et d'enlever leurs idoles. Gr., II, 28, Σούρ = ἡ πάλαι Τύρος, la ville continentale reliée à Τύρος, la ville insulaire. Ὀκινά = Acco. Ἰεμνάα = Jamnia maritima, près de Jabné, dans la tribu de Juda. Jamnia ne nous est guère connue que par le livre de Judith et les inscriptions assyriennes.

4° Campagne contre les Israélites. Tandis que tous les voisins s'inclinent devant la force, ceux-ci songent à se défendre dans Béthulie. Ils réussissent, et l'exploit de Judith met fin aux campagnes d'Holapherne. De fait, la Palestine et le royaume égyptien de Psammétique échappent à la vengeance assyrienne.

L'emplacement de Béthulie n'a pas été retrouvé sûrement jusqu'à ce jour. Mais ce n'est pas une raison pour révoquer en doute son existence, d'autant plus que plusieurs localités actuelles répondent parfaitement aux conditions topographiques exigées par le récit (IV, 5 ; VII, 3) : Beit-Ilfah[1], Mithilia[2],

1. Wolf, Schultz.
2. Trochon, *Introd. gén.*, II, p. 110.

et Sanour, bourg fortifié à une heure et demie au sud de Tell-Dothan (Dothaïn)[1]. Sanour a même supporté un siège de deux mois à la fin du siècle dernier contre Djezzar pacha, et un autre de six mois en 1831 contre Abdallah. Cette position a donc toujours été regardée comme un point stratégique important.

C. — *Silence de l'histoire sur les faits racontés dans le livre.* — La délivrance de Béthulie était pourtant presque aussi mémorable que la destruction de l'armée de Sennachérib sous les murs de Jérusalem, et il est fait assez souvent allusion à ce dernier fait dans la Bible[2]. — *a*) Les Rois et les Paralipomènes racontent très brièvement le règne de Manassé, mais font mention des dangers que courait alors la Palestine[3]. Toutefois, comme le désastre essuyé par les Assyriens à Béthulie avait été suivi peu de temps après par la défaite des Juifs à Mégiddo, et finalement par la grande invasion chaldéenne et la captivité, on conçoit que les historiens aient passé sous silence un événement dont les conséquences avaient été sans grande portée. Le silence des Rois et des Paralipomènes se comprend d'autant mieux que le livre de Judith était écrit avant eux, et les dispensait par conséquent de relater un fait déjà raconté en détail. — *b*) Quelques auteurs[4] ont même pensé que la prophétie de Nahum, dirigée contre Ninive, prend pour point de départ les faits racontés dans le livre de Judith. Nahum, du reste, vivait à cette époque, et était Galiléen, par conséquent du voisinage de Béthulie.

II. — Autorité divine.

1° Elle est attestée par la Tradition et l'autorité de l'É-

1. Raumer, Robiou, Guérin, Vigouroux, Gillet.
2. Fritzsche, Scholz.
3. II Par., XXXIII, 14.
4. Palmieri, *de Verit. hist. libr. Judith*; Cornely, p. 411.

glise. Le livre de Judith est cité comme divin par les Pères[1], et S. Jérôme témoigne que le concile de Nicée l'admettait dans son canon.

2° Les protestants objectent le caractère moral des actes de Judith. — *a*) Plusieurs répondent que contre un envahisseur comme Holopherne, tous les moyens de défense étaient bons, et que Judith n'a pas excédé dans l'usage qu'elle a fait de la ruse, eu égard surtout aux mœurs de l'époque. — *b*) S. Thomas reconnaît que les héros de la Bible ont parfois accompli « quædam indebita », et en particulier que « Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis sese exposuit »[2]. — *c*) On n'est donc pas obligé de justifier tous les actes de Judith, pas plus que ceux de Samson et d'autres personnages. D'ailleurs, l'inspiration de l'Écriture n'est point ici en cause, car l'écrivain sacré ne loue de Judith que sa piété, sa chasteté et son courage.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Ancien. — Raban Maur, *Exposit. in libr. Judith.*

Modernes. Catholiques. — Did. de Celada, *Jud. illust. perpet. Comment.*, 1637. — De la Cerda, *in Jud. hist. Comment.*, 1641. — Vellosus, *Jud. Comment., illust.* 1649. — Neuville, *le Livre de Judith*, 1828. — Nickes, *de Libr. Judithœ*, 1854. — Gillet, *le Livre de Judith.* 1879. — Palmieri, *de Verit. histor. libr. Judith*, 1886. —

Protestants. — Fritzsche, dans l'*Exegetisch. Handbuch zu den Apokryph.* 1852. — Wolf, *das Buch Judith vertheid. und erkl.*, 1861.

1. S. Clem. Rom., Tertull., S. Ambr., S. Aug., etc.
2. 1ª 2æ, CX, III, ad 3.

CHAPITRE XI

LE LIVRE D'ESTHER.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

Le livre d'Esther raconte un épisode remarquable de l'histoire des Juifs restés dans les pays de la captivité. Une jeune fille juive, Esther, conseillée par son oncle Mardochée, devient l'épouse du roi des Perses, et, par sa pieuse habileté, parvient à déjouer les complots d'un ministre superbe et haineux, et à sauver de l'extermination tous ses compatriotes répandus dans l'immense empire. En mémoire de cette délivrance, la fête des Purim est instituée. Le livre porte le nom d'Esther, à cause du rôle prépondérant que la reine joue dans cette circonstance.

II. — Division.

Le livre se divise en trois parties, avec un prologue et un épilogue.

Prologue. — Songe de Mardochée : deux dragons luttent ensemble contre la nation des justes, et celle-ci est sauvée, grâce à une petite fontaine devenue grand fleuve, xi, 2-12.

I. — *Origine du péril qui menace le peuple juif.*

1° Assuérus répudie la reine Vasthi (483), i.

2° Il choisit pour épouse Esther, la nièce de Mardochée, et lui donne le titre de reine (479-478), ii, 1-18.

3° Mardochée découvre un complot tramé contre le roi, et le fait révéler à Assuérus par Esther; les coupables

sont punis, et Aman en devient irrité contre Mardochée, II, 19-23 ; XII, 1-6.

4° Mardochée ayant refusé de plier le genou devant Aman, celui-ci obtient du roi un décret d'extermination contre tous les Juifs de l'empire (474), III, XIII, 1-7.

II. — *Mardochée et Esther se préparent à sauver leur peuple.*

1° Esther, engagée par Mardochée, se décide à se présenter d'elle-même devant le roi, IV, 1-8 ; XV, 1-3 ; IV, 9-16.

2° Mardochée invoque le Seigneur pour son peuple, qui prie et jeûne, IV, 17 ; XIII, 8-18.

3° Esther, de son côté, fait pénitence et supplie le Seigneur, XIV, 1-19.

III. — *Le complot contre les Juifs retombe sur ceux qui l'ont tramé.*

1° Esther se présente devant le roi, et obtient qu'il vienne à un festin avec Aman, V, 1-8 ; XV, 4-19.

2° Aman, qui a fait préparer la potence pour Mardochée, reçoit l'ordre de lui rendre des honneurs royaux, V, 9-VI, 13.

3° Au festin, Aman est accusé par Esther ; Assuérus le fait pendre, et prend Mardochée pour premier ministre, VI, 14-VIII, 2.

4° Esther obtient du roi la grâce du peuple juif, VIII, 3-17 ; XVI.

5° Les Juifs se défendent contre leurs ennemis, et instituent une fête qui devient annuelle, IX. — Grandeur de Mardochée, X, 1-3.

Épilogue. — Explication du songe de Mardochée, X, 4-13. — Le livre est porté en Égypte, XI, 1.

III. — But du livre.

1° L'auteur veut montrer que, même au milieu des na-

tions étrangères où les avait conduits la captivité, les Juifs sont assurés de la protection du Seigneur : ils sont toujours son peuple (x, 12), à l'existence duquel est attachée la réalisation des grandes promesses de salut universel. Le livre, comme celui de Judith, ne renferme pas de faits miraculeux ; mais l'action providentielle s'y manifeste avec éclat en faveur d'Israël. C'est bien Dieu qui donne à une jeune fille la grâce de triompher d'un ministre tout-puissant, et de faire exécuter ses généreux desseins par un monarque fantasque et terrible. En ce sens, comme le remarque Saint Jérôme [1], « Esther in Ecclesiæ typo populum liberat ».

2° Le but du livre ne peut pas être uniquement, ainsi que l'enseignent les protestants [2], d'accréditer la fête des Purim, en racontant son origine. Peut-être ce point de vue pourrait-il se justifier, si le texte hébreu subsistait seul ; mais il resterait alors à expliquer comment un livre dépourvu de caractère religieux a pu être reçu comme sacré dans le canon des Juifs. Nous verrons que l'ouvrage n'est complet que dans sa version grecque, et que dès lors le but que lui assignent les protestants est beaucoup trop restreint.

Article II

DIFFÉRENTS TEXTES ET AUTEUR DU LIVRE.

I. — Différents Textes.

1° S. Jérôme se trouva en face de deux textes différents du livre d'Esther : un texte hébreu, « quem... relevans, verbum e verbo pressius transtuli », dit-il [3], et un texte grec,

1. *Ep., LIII*, VII, *ad Paulin.*
2. Keil, Rawlinson, Bertheau, Schultz, etc.
3. *Præf. in Esth.*

qu'il traduisit aussi, mais en reléguant les additions qu'il contient à la fin du livre, hors de la place qu'ils devraient occuper dans le contexte. A ses yeux, ces morceaux additionnels n'avaient pas la même valeur que ce qu'il avait tiré de l'hébreu. Son sentiment n'a pas été suivi à cet égard, et le concile de Trente a reconnu la canonicité des passages qui ne sont que dans la version grecque.

2° La décision du concile de Trente, indépendamment même de son caractère infaillible, pourrait être justifiée par de sérieuses raisons. — *a*) Les fragments grecs sont déjà connus de Josèphe [1], et sont insérés dans la paraphrase chaldaïque. — *b*) Le livre existait déjà en grec vers l'an 175 av. J.-C., comme on le conclut du titre de la version grecque (xi, 1). Il y est parlé en effet de Dosithée qui, avec le prêtre Onias commanda des armées égyptiennes sous Ptolémée Philométor (181-146). Ce fut même cet Onias qui obtint l'autorisation de bâtir le temple juif d'Héliopolis [2]. — *c*) Les hébraïsmes sont aussi nombreux dans les additions que dans le reste de la version grecque: καὶ ἰδού, והנה, *vehinneh* (xi, 5, 6, 8) ; καὶ νῦν, ועתה, *vehattah* (xiii, 15; xiv, 6, 8; καὶ est répété à profusion (iv, 17 gr., etc) [3]. On ne peut pas objecter que les deux décrets royaux sont en grec plus pur que le reste (iii, 12 ; viii, 9, gr.) Comme les décrets étaient promulgués dans les différentes langues parlées par les peuples de l'empire, le traducteur a pu insérer dans son texte la version officielle des décrets, telle qu'elle avait été publiée en Asie Mineure. — *d*) Le texte hébreu, réduit à lui-même [4], est non seule-

1. *Antiq.*, XI, vi.
2. Josèphe, *Antiq.*, XIII, iii, 1 ; *Cont. Appion.*, II, v.
3. Cf. Langen et Kaulen. Autres hébraïsmes : xi, 2 ; xii, 6 ; xiv, 4, 6, etc.
4. Les fragments grecs sont au nombre de sept, et forment près du tiers du livre. Nous les avons mis à leur place dans l'analyse. Dans les parties communes, le grec est sensiblement conforme à l'hébreu.

ment défectueux au point de vue historique, mais encore étonnant au point de vue religieux : Dieu n'y est pas même nommé, et on n'y lit ni prières ni actions de grâces. Dans le texte grec au contraire, le récit est complet et son caractère religieux nettement accusé.

3° Le livre a subi d'assez curieuses vicissitudes chez les Juifs. Il faisait primitivement partie du canon juif, comme on le voit par la suscription de la version grecque et le témoignage de Josèphe [1]. A l'époque du Talmud et du canon de S. Méliton (170), son caractère sacré était nié ou révoqué en doute. Plus tard, Origène (253) cite Esther comme faisant partie du canon juif, et le livre a retrouvé un tel crédit, que Maimonide (XII[e] s.) [2] déclare qu'au temps du Messie il sera seul à subsister avec le Pentateuque. Il y a donc eu une éclipse au troisième siècle dans la faveur que les Juifs avaient pour le livre d'Esther. On suppose que la fête des Purim avait fini par prendre un caractère purement profane : ce n'était plus qu'un « dies epularum et lætitiæ », où l'on gardait pourtant l'ancien usage de lire l'histoire d'Esther. Mais, pour ne pas exposer le nom de Dieu aux manques de respect qui pourraient être la conséquence des festins de la journée, les rabbins auraient supprimé tous les passages où ce nom était écrit. Cette hypothèse, imaginée par de Rossi[3], est généralement adoptée aujourd'hui [4]. Le texte hébreu est donc un texte tronqué, auquel suppléent les fragments de la version grecque.

II. — Auteur du livre.

1° Les anciens ne sont pas d'accord sur le nom de l'auteur. Les rabbins attribuaient le livre à la grande Syna-

1. *Antiq.*, II, VI ; *Cont. App.*, II, VIII.
2. Ap. Carpzov. *Introd.*, I. p. 366.
3. *Specim. variar. lection.*, p. 128.
4. Welte, Neteler, Gillet, Kaulen, Cornely, etc.

gogue, Clément d'Alexandrie à Mardochée, Saint Augustin à Esdras, etc. Il y a du vrai dans ces différents sentiments, et l'avis des modernes est que Mardochée a laissé des mémoires mis en œuvre par un Juif vivant à la même époque en Perse [1], ou même qu'il a laissé le livre dans son état actuel, et qu'Esdras ou la grande Synagogue ont ajouté la conclusion [2].

2° On s'appuie sur les raisons suivantes pour attribuer à Mardochée la plus grande part dans la composition du livre : — *a*) C'est un témoin oculaire qui écrit ; les détails qu'il donne sur la manière dont les choses se passent à la cour de Suse supposent qu'il les a vues de près. — *b*) Il vit et écrit en Perse ; il n'explique pas les usages du pays, et ne parle ni de Jérusalem, ni des Juifs qui y sont retournés. — c) Il raconte des faits que Mardochée et Esther pouvaient seuls connaître [3]. — *d*) Le livre dit (ix, 20) que Mardochée a écrit ces choses et les a portées à la connaissance de ses compatriotes. Cette mention peut s'appliquer à tout ce qui précède.

3° Ce qui suit, à partir de ix, 23, forme deux appendices (ix, 23-28 ; 29-32), où l'on croit reconnaître un style différent, et d'où l'on conclut que la fête des Purim est déjà établie et célébrée. Cette finale peut être attribuée à Esdras, à la grande Synagogue ou à quelque autre écrivain.

4° Il n'y a pas deux auteurs différents pour les deux formes sous lesquelles le livre nous a été transmis [4]. — *a*) Les fragments grecs remis à leur place dans le contexte, loin de rompre l'unité, rendent au contraire le récit plus clair et plus complet. — *b*) Les contradictions que les

1. Scholz, Herbst-Welte, Reusch, Vigouroux, Gillet, Schenz, etc.
2. Kaulen, Cornely.
3. xi, 3-xii, 4 ; xiii, xiv.
4. Bellarmin, Huet.

rationalistes signalent entre ces fragments et le texte hébreu n'existent pas. La fureur d'Aman, suscitée d'abord par la révélation du complot des eunuques, auquel il n'était peut-être pas étranger (XII, 6), n'est point incompatible avec celle que lui causa la fière attitude de Mardochée (III, 4, 5). Si le massacre des Juifs est indiqué, XIII, 6, pour le 14 adar, et III, 13; IX, 1, pour le 13 du même mois, faut-il voir là autre chose qu'une faute de copiste?

5° L'ouvrage n'a pas été écrit seulement après la chute du royaume des Perses [1]. — *a*) L'auteur ne suppose pas les usages des Perses inconnus de ses lecteurs. En réalité, il n'en explique qu'un seul (VII, 8), à raison de son importance capitale pour la suite du récit, et peut-être en faveur des Juifs étrangers à la Perse qui le liraient. Les deux autres passages signalés (I, 1, 13) ne peuvent vraiment pas être considérés comme expliquant des usages inconnus du lecteur. — *b*) La langue du livre abonde en chaldaïsmes et en locutions persanes : ces dernières sont toutes naturelles, et les chaldaïsmes, qui se retrouvent également dans les écrits d'Esdras, ne sont pas nécessairement contemporains d'Alexandre le Grand. — *c*) Prétendre que le livre respire la vengeance, et que cet esprit caractérise les Juifs du temps des Séleucides et des Ptolémées, c'est supposer ce qui est en question. Les Juifs, que l'on veut exterminer, reçoivent l'autorisation de se défendre, et se contentent d'en profiter (VIII, 11).

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — Autorité historique.

Aux yeux des rationalistes, le livre d'Esther n'est qu'un

1. Wette-Schrader, Bleck-Wellhausen, Reuss.

roman mal agencé [1]. Luther [2] a donné le ton à la critique en rejetant ce livre parce qu'il sent trop « le judaïsme et l'immoralité païenne [3] ». Son autorité historique n'en est pas moins appuyée sur les plus sérieuses raisons.

1° L'auteur a bien prétendu écrire une véritable histoire. Il donne avec soin le nom des personnages même secondaires [4], renvoie aux annales des Perses (x, 2), note les années, même parfois les mois et les jours des événements [5].

2° Les faits racontés sont confirmés par l'institution de la fête des Purim. Les Purim ne sont point, comme on l'a prétendu [6], un emprunt fait aux Perses, qui à la fin de l'année célébraient en l'honneur de leurs morts une fête appelée *Pordigan*. Les Purim sont tout le contraire d'une solennité funèbre, et l'on ne comprendrait guère les Juifs introduisant et retenant dans leur calendrier liturgique une fête d'origine toute païenne.

3° Les événements dont s'occupe le livre d'Esther, sont en parfait accord avec les données de l'histoire profane. La preuve a été faite abondamment par M. Oppert [7]. — *a*) Assuérus n'est autre que Xerxès I[er] (485-472). Cette identification, proposée d'abord par Scaliger, est aujourd'hui « une conquête de la science qui ne fait plus l'ombre d'un doute». Le nom hébreu d'Assuérus, אחשורוש, *Achashverosh*,

1. Semler, Bleck-Wellhausen, Noeldeke, de Wette-Schrader, Reuss, Davidson.

2. Tischreden.

3. Les protestants modernes montrent ici combien leurs procédés de critique sont souvent arbitraires. Dans Judith et dans Esther, les noms propres sont altérés et les faits racontés ne sont pas mentionnés ailleurs : or ils admettent Esther et rejettent Judith.

4. I, 10, 14 ; II, 8, 14, 21 ; V, 10 ; IX, 7, etc.

5. I, 3 ; II, 16 ; III, 7, 13 ; VIII, 12 ; IX, 1.

6. Bleck-Wellhausen, Hitzig, Zunz, de Lagarde.

7. *Comment. histor. et philol. du livre d'Esther, d'après la lecture des inscriptions perses. Annal. de phil. chrét.*, 1864, p. 7.

est le même que le nom de Xerxès dans les inscriptions cunéiformes : *Chsyarscha.* Si l'on supprime le א initial de l'hébreu, les consonnes sont les mêmes de part et d'autre [1]. — *b*) Le caractère d'Assuérus dans Esther est identique à celui de Xerxès, tel que le décrivent les auteurs profanes [2]: Xerxès était un prince cruel, vindicatif, débauché, dont les volontés tenaient souvent de la démence. — *c*) Assuérus régnait de l'Inde à l'Éthiopie, sur 127 provinces (I, 1). Hérodote (VII, IX) constate le même fait pour Xerxès, qui avait achevé lui-même la conquête de l'Égypte (VII, VII). Les 127 provinces ou *medinot* n'étaient que des divisions des satrapies, portées successivement par Darius, fils d'Hystaspe, au nombre de 20, 23 et 29. La cinquième comprenait la Phénicie, la Syrie ou Palestine et Chypre [3]. — *d*) Assuérus convoque près de lui, pour des fêtes qui durent 180 jours, les princes et les gouverneurs des provinces (I, 3, 4). Après son expédition en Égypte, Xerxès convoqua à Suse les grands du royaume, pour délibérer avec eux sur la guerre qu'il voulait entreprendre contre les Grecs [4]. On conçoit que les gouverneurs des provinces ne purent pas quitter leurs postes tous à la fois : pendant six mois ils se succédèrent dans la capitale, et les fêtes se prolongèrent tout ce temps. — *e*) Vasthi est répudiée la troisième année du règne (482), et c'est la septième année seulement (478) qu'Esther est présentée à Assuérus (II, 16). L'intervalle en effet avait été occupé par les préparatifs de la guerre, dont l'issue malheureuse ne laissa Xerxès libre

1. Le א initial a fait dévier les Septante : *Achashverosh* ne peut pas être Artaxerxès, appelé en hébreu *Arthachshashtha,* et en cunéiforme *Artachshathra.*

2. Hérodote, VII, XXVII, XXXVIII, XXXIX, CCXXXVIII ; Sénèque, *de Ira*, III, XVII.

3. Hérodot., III, XCI. L'historien compte plus de 60 peuples servant dans les armées de Xerxès, VII, LXI-XCV.

4. Hérodot., VII, VIII.

qu'en 478. — *f*) Le livre parle de sept eunuques principaux (I, 10), de sept chefs (I, 14), de sept servantes de la reine (II, 9). Le nombre sept était en grande vénération chez les Perses [1]. — *g*) Esther ne peut se présenter devant le roi sans avoir été appelée (IV, 11). Les sept grands princes avaient seuls ce droit [2]. — *h*) Assuérus fait écrire ses lettres dans les différentes langues parlées par ses sujets, et il a des courriers qui les portent aux extrémités de l'empire (VIII, 9, 10, 14). Hérodote en dit autant du roi de Perse (V, XIV). — *i*) Les décrets royaux, une fois portés, ne peuvent plus être annulés (VIII, 8). Daniel (VI, 8, 12) atteste la même coutume [3]. — *k*) La plupart des noms propres marqués dans le livre ont une étymologie persane. Ainsi Vasthi = « désirée » ou « meilleure » ; Aman = « estimé » ; Zeresh, sa femme, « la dorée » ; Esther, appelée en hébreu Édissa, « myrthe », prend le nom persan de *Stara* = 'Αστήρ, en persan moderne *Sitareh* [4]. On avait cru qu'Aman était Amalécite, parce qu'il est d'Agag, et que ce nom était porté par des rois d'Amalec. Les inscriptions ont révélé un pays d'Agag, faisant partie de la Médie [5]. — Comment admettre qu'un auteur si exact sur tout ce qui concerne la Perse au temps de Xerxès, n'ait écrit qu'à l'époque des Séleucides, et ait fait œuvre d'imagination ?

4° Les objections formulées contre la véracité du livre peuvent toutes se résoudre facilement. — *a*) Mardochée fut

1. Hérodot., III, LXX.

2. Hérodot., III, LXXXIV, CXVIII.

3. La Vulgate traduit donc à tort : « eas litteras... sciatis esse irritas » (XVI, 17). Il y a en grec : « Vous ferez bien de ne pas vous servir des lettres envoyées par Aman. »

4. Scaliger, qui n'avait pas à sa disposition les inscriptions cunéiformes, a pensé qu'Esther était la même qu'Amestris, autre épouse de Xerxès, et mère d'Artaxercès Longue-Main (Hérod., VII, LXI). L'identification n'est point possible : car Amestris était d'origine persane et son nom dans les inscriptions est *Amactris* « enchanteresse. »

5. Le traducteur grec se trompe donc quand il rend *Agag* par Μακεδών.

déporté de Jérusalem avec Jéchonias, en 598 (II, 5, 6); quand il devint premier ministre, (478), il aurait donc eu 120 ans. — Bertheau lui-même a répondu que le texte invoqué ne signifie pas que Mardochée ait été contemporain de Jéchonias, mais qu'il descendait de personnages exilés avec ce prince. — *b*) Esther n'a pas pu cacher son origine juive et sa parenté avec Mardochée [1]. — Rien de plus facile, au contraire. Les princes orientaux s'inquiètent-ils de l'origine des femmes de leur harem? Aman, qui n'était point chargé du gynécée, n'avait, lui non plus, aucune raison de s'enquérir de la famille d'Esther. — *c*) Xerxès, voulant exterminer tous les Juifs de son empire, n'alla pas promulguer onze mois à l'avance (III, 13) le jour où devrait se faire le massacre [2].—Aman a demandé au sort [3] la désignation de ce jour, et ce que réglait le sort était sacré pour les Perses [4]. D'ailleurs les Juifs, englobés dans une population nombreuse et en éveil, ne pouvaient échapper. — *d*) Les Juifs, autorisés à se venger, ont-ils bien pu mettre à mort 75,000 hommes ? (IX, 16). — Les Juifs ne sont pas autorisés à se venger, mais seulement à se défendre. Il faut bien remarquer en effet que, d'après la loi du pays, le premier décret de Xerxès ne pouvait être rapporté : il restait donc en vigueur. Les gouverneurs et les plus éclairés de la nation n'en tinrent pas compte évidemment, et même aidèrent les Juifs à se défendre (VIII, 11) ; mais le menu peuple profita de l'occasion pour assouvir en bien des endroits sa haine ou sa cupidité. Les Juifs eurent donc à se défendre, et le nombre d'adversaires qu'ils firent périr ne doit pas étonner pour un si vaste empire. La mort de 500 hommes à Suse dut

1. De Wette-Schrader.
2. Bleeck-Wellhausen. On doit aux mêmes auteurs les trois objections suivantes.
3. *Pur*, mot persan qui équivaut à l'hébreu *goral*, lot, portion, sort, et qui a donné son nom à la fête des Purim.
4. Hérodot., III, CXXVIII ; Xénoph., *Cyrop.*, I, VI, 45.

causer une grande exaspération dans certains quartiers de la capitale ; on craignit des représailles pour le lendemain : aussi la reine jugea-t-elle prudent de demander que ses compatriotes pussent se tenir sur la défensive ce jour-là aussi, ce qui causa la mort de 300 nouveaux agresseurs (IX, 6, 15). Il n'est point dit d'ailleurs qu'aucun Juif n'ait péri dans cette formidable bagarre. L'extermination de la nation fut évitée, mais bon nombre de Juifs furent probablement victimes du premier décret. — *e*) Comment croire que toute la ville se soit attristée du premier décret (III, 15) et réjouie du second (VIII, 15) ? — Dans le premier cas, la Vulgate parle seulement de « tous les Juifs », et le grec dit que « la ville fut troublée » ; après le second décret, il était naturel qu'on se réjouît de l'élévation de Mardochée et de la fin des troubles. — *f*) Le décret (I, 22) qui prescrit aux maris d'être les maîtres dans leurs maisons, ne saurait être vraisemblable. — Peut-il étonner de la part d'un prince fantasque qui fit fouetter la mer, et défendit au mont Athos de jeter des pierres sur son armée [1] ? D'autre part, ce décret n'est pas si dénué de sens, s'il est surtout destiné à consacrer sans retour la répudiation de Vasthi (I, 19). — *g*) Les faits racontés dans le livre d'Esther ne sont pas mentionnés dans les historiens profanes. — Ces faits n'avaient qu'une importance secondaire par rapport à l'histoire générale. D'ailleurs, les anciennes histoires ont été perdues, entre autres celle de Ctésias de Cnide, qui avait puisé ses documents dans les annales de Médie et de Perse, comme fit l'auteur d'Esther (X, 2). Quant à Hérodote, il arrête ses récits détaillés à l'année 479, et il est loin d'être complet, puisqu'il passe sous silence des faits considérables relatés dans la grande inscription trilingue de Behistoun.

1. Plutarc., *de cohibend. Ira*, v.

II. — Autorité divine.

S. Clément de Rome [1] cite la partie du livre qui n'existe plus en hébreu. Origène ne doute point du caractère sacré de tout l'ouvrage [2], et son avis est suivi par tous les Pères, sauf S. Athanase, qui n'inscrit pas Esther dans son canon; S. Grégoire de Nazianze et son ami S. Amphiloque, qui hésitent peut-être à reconnaître un livre dont la canonicité est contestée par les Juifs, et dont par conséquent on ne peut faire usage dans la controverse avec eux ; et enfin S. Jérôme, attaché plus que de raison, dans le cas présent, à l' « hebræa veritas », mais insérant néanmoins les additions grecques dans la Vulgate, et les citant fréquemment [3]. Lyranus et Cajetan ont seuls depuis partagé les hésitations du saint docteur. Le concile de Trente a définitivement tranché la question, et sa décision n'a été entamée par aucune des objections protestantes ou rationalistes.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Raban Maur, *in libr. Esther* — Walafr. Strabon, *Gloss. in Esther.*

Modernes. Catholiques. — Sérarius, *in sacr. lib.... Esther Comment.*, 1599 — Sanchez, *in lib.... Esther Comment.*, 1628—Feuardent, *in lib. Esther Comment.*, 1585— Montanus, *Comm. litter. et mor.*, 1647 — Bonart, *Com. litter. et moral.*, 1647 — J. B. de Rossi, *Specim. variar. lection. et chaldaica Estheris fragmenta,* 1782.— Nickes,

1. I Cor., 55.
2. *Ad Afric.*, 3.
3. Cf. Cornély, *Introd. génér.*, 53, p. 107.

de Estheræ libro, 1856 — Neteler, *die B.B. Esdr. Nehem und. Esther*, 1879. — Gillet, *Esther*, 1879.

Protestants. Fristzche, *Handb. zu den Apocryph.*, 1851. — Langen, *die Deuterokan. Stücke des B. Esther*, 1862. — Keil, *das Buch Esther*, 1875.

CHAPITRE XII

LES LIVRES DES MACHABÉES.

Article I

OBJET, DIVISION, TEXTE ORIGINAL, BUT DE CES LIVRES.

I. — Objet.

Les livres des Machabées tirent leur nom d'un des principaux personnages dont ils racontent les exploits, Judas Machabée, le *martel* des persécuteurs de la nation juive [1]. Quand l'héritage d'Alexandre eut été partagé entre ses généraux, la Palestine, pour son malheur, se trouva prise entre les Ptolémées d'Égypte et les Séleucides d'Asie Mineure. Beaucoup de Juifs se laissèrent entamer par l'influence étrangère, et sacrifièrent aux mœurs et aux coutumes des Gentils. Leur impiété fut sévèrement jugée par les Juifs restés fidèles, חסידים, *chasidim*, ἀσιδαῖοι, les Asidéens, les « pieux ». Placée d'abord sous le joug des Ptolémées, la Palestine passa aux mains des Séleucides, quand ceux-ci eurent refoulé les Égyptiens en Afrique (200). Le premier prince asiatique, Antiochus III, le Grand, fut favorable à ses nouveaux sujets ; son successeur, Séleucus IV, Philopator, ne se départit de sa bien-

1. Machabée vient de מקבה, *maqqabah*, « marteau », d'où *maqqabai*, auquel répond le grec μακκαβαῖος. Ce surnom serait le même que celui de Charles Martel. Quelques-uns préfèrent l'étymologie מכבי, de כבה, *kabah*, « être éteint, » à laquelle répond mieux l'orthographe latine *machabæus*. Machabée serait alors l'*extincteur* des ennemis. Le premier sens est le plus naturel. Le nom de Machabées a passé à d'autres personnages nommés dans le livre, notamment aux sept frères, bien qu'étrangers à la famille de Judas.

veillance que la dernière année de son règne ; Antiochus IV, Épiphane, se fit persécuteur acharné. C'est alors que les Asidéens, sous la conduite de Mathathias et de ses fils, se soulevèrent contre les oppresseurs, luttèrent pendant 40 ans, et finirent par assurer l'indépendance de leur nation [1].

Le premier livre raconte les péripéties de cette lutte, depuis l'avènement d'Antiochus Épiphane (176), jusqu'à la mort de Simon (136). Le second livre reproduit une partie du même récit, depuis la dernière année de Séleucus IV (177), jusqu'à la délivrance de Jérusalem par Judas Machabée (161) [2].

II. — Division.

Comme le récit du second livre rentre complétement dans la trame du premier, nous confondrons les deux dans l'analyse, en mettant en *italiques* les parties traitées dans le *second livre*.

1. Josèphe donne aux princes de la famille de Mathathias le surnom d'Asmonéens, du surnom *hashaman*, « riche, puissant », donné à l'un de leurs ancêtres (*Antiq.*, XX, VIII, 11.)

2. Il y a donc entre la fin du second livre d'Esdras (433) et le commencement des livres des Machabées (177) une lacune historique de 256 ans, comblée surtout à l'aide des *Antiquités* de Josèphe. Voici la liste des Séleucides, pour la période correspondante des Machabées :

223 Antiochus III, le Grand.
187 Séleucus IV, Philopator } fils d'Antiochus le Grand.
176 Antiochus IV, Épiphane }
163 Antiochus V, Eupator, fils d'Épiphane.
162 Démétrius Ier, Soter, fils de Séleucus IV.
152 Alexandre Bala, fils d'Épiphane.
146 Démétrius II, Nicator, fils de Soter.
(144-143 Antiochus VI, fils de Bala, *compétiteur*).
139 Antiochus VII, Sidétès, fils de Soter.
130 Démétrius II, Nicator (*iterum*).
126 Alexandre Zébina, fils de Bala.

INTRODUCTION.

1° Situation du pays depuis la mort d'Alexandre le Grand, I, I, 1-10.

2° *Lettre aux Juifs d'Égypte, pour les inviter à la scénopégie,* II, I, 1-9.

3° *Deuxième lettre aux Juifs d'Égypte : récit de la mort d'Épiphane*, II, I, 10-17. — *Invitation à venir célébrer les anniversaires sacrés, et récits qui s'y rapportent,* I, 18-II, 19.

4° *L'auteur indique ses sources et son plan*, II, II, 20-33.

I. — PERSÉCUTION SOUS SÉLEUCUS IV.

1° *Séleucus envoie Héliodore pour s'emparer du trésor du temple*, II, III, 1-14.

2° *Héliodore arrive à Jérusalem ; le peuple et le grand-prêtre Onias invoquent l'assistance divine,* 15-22.

3° *Héliodore, fustigé par les anges, a la vie sauve, grâce à la prière d'Onias,* 23-34.

4° *Onias détourne le roi de ses projets*, III, 35-IV, 6.

II. — PERSÉCUTION SOUS ANTIOCHUS ÉPIPHANE.

1° *Cause de la persécution : compétitions de Jason et de Ménélans pour le souverain pontificat,* II, IV, 7-V, 10.

2° Maux causés aux Juifs par Anthiochus ; ses efforts violents pour installer l'idolâtrie en Palestine, I, I, 11-67. — *Beaucoup de Juifs sont mis à mort,* II, V, 11-27. —*Des tentatives sont faites pour installer l'idolâtrie,* VI, 1-11. — *Dieu permet cette persécution pour la guérison de son peuple*, 12-17. — *Éléazar résiste courageusement à la tentation,* 18-31. — *Les sept frères sont martyrisés avec leur mère,* II, VII.

2° MATHATHIAS et ses fils se soulèvent contre le tyran, rassemblent une armée et rétablissent le culte divin, I, II,

1-48. — Mathathias en mourant laisse pour successeurs ses fils Judas et Simon, 49-70.

4° Judas Machabée défait les généraux d'Antiochus, I, iii, 1-iv, 36, — *particulièrement Nicanor, envoyé de Célésyrie contre lui,* II, viii.

5° Judas rétablit le culte à Jérusalem, I, iv, 37-61, — *et y célèbre des fêtes*, II, x, 1-9.

6° Victoires de Judas contre ses voisins, Iduméens et Ammonites, et de Simon contre les ennemis des Galiléens, I, v, 1-23. — Victoires de Judas et de Jonathas contre les Galaadites, 24-54. — Échec de Joseph et d'Azarias devant Jamnia, 55-62. — Victoires de Judas contre les Iduméens du midi, 63-68.

7° *Antiochus, songeant à se venger des Juifs, est frappé d'un mal incurable,* II ix. — Sa maladie et sa mort, i, vi, 1-16.

III. — PERSÉCUTION SOUS ANTIOCHUS EUPATOR.

1° *Gorgias est envoyé contre les Juifs ; Judas défait les Iduméens, alliés à Gorgias, bat, prend et tue Timothée, général syrien,* II, x, 10-38.

2° Judas assiège la garnison syrienne de Sion, I, vi, 17-27.

3° Lysias, procurateur d'Eupator, envahit la Judée et assiège Bethsura, I, vi, 28-50. — Siège de Jérusalem, et conclusion de la paix, 51-63. — *Lysias fait la paix avec les Juifs,* II, xi, 1-15. —*Quatre lettres relatives aux négociations*, II, xi, 16-38.

4° *Nouvelle guerre, où les Juifs, harcelés de toutes parts, sont vainqueurs de Joppé, des Arabes, de Casphin, d'un autre Timothée, de Carnion et d'Éphron, enfin de Gorgias,* II, xii, 1-38. — *Judas fait offrir des sacrifices pour les morts,* 39-46.

5° *Eupator, envahissant de nouveau la Judée, met à*

mort Ménélaüs, et, après divers combats, fait la paix avec les Juifs, II, XIII.

IV. — PERSÉCUTION SOUS DÉMÉTRIUS SOTER.

1° Démétrius, excité par Alcime, envoie Bacchis combattre en Palestine, mais sans succès, I, VII, 1-25.

2° *Nicanor est envoyé à son tour pour s'emparer de Judas, et investir Alcime du pontificat,* II, XIV, 1-15. — *Il feint l'amitié, tente en vain de saisir Judas, qui échappe et prépare sa vengeance,* 16-46.

3° *Judas rassemble ses troupes à Samarie et invoque le Seigneur,* II, XV, 1-24. — *Il défait l'armée syrienne,* 25-35. — Nicanor périt dans le combat, I, VII, 26-47. — Réjouissances dans tout le pays, 48-50. — *Une fête commémorative est instituée,* II, XV, 36, 37. —*L'auteur du second livre réclame l'indulgence de ses lecteurs,* 38-40.

4° Judas fait alliance avec les Romains, I, VIII.

5° Démétrius envoie une nouvelle armée en Judée avec Bacchis et Alcime ; Judas, écrasé par le nombre, périt dans le combat, IX, 1-22.

6° JONATHAS, succédant à son frère, se venge des fils de Jambri, mais bat en retraite devant Bacchis, IX, 23-49. — Celui-ci, après la mort d'Alcime, retourne à Antioche, 50-57.

7° Nouvelle campagne infructueuse de Bacchis, et paix, IX, 58-73.

V. — ÉVÉNEMENTS SOUS ALEXANDRE BALA.

1° Compétitions pour le trône de Syrie, entre Alexandre Bala et Démétrius Soter ; Jonathas persuade à ses compatriotes de prendre parti pour Alexandre, X, 1-47.

2° Alexandre devient roi, et reconnaît Jonathas comme souverain pontife, 48-66.

3° Jonathas, fidèle à Alexandre, défait Apollonius, général de Démétrius, 67-89.

VI. — PERSÉCUTION SOUS DÉMÉTRIUS NICATOR ET ANTIOCHUS VI.

1° Démétrius Nicator succède à Alexandre Bala, et favorise Jonathas, qui embrasse son parti, XI, 1-51.

2° Démétrius trahissant ses promesses, Jonathas s'attache à son compétiteur Antiochus, 52-74.

3° Jonathas renouvelle l'alliance avec les Romains et les Spartiates, XII, 1-23.

4° Il fait la guerre contre les généraux de Démétrius, et est fait prisonnier par Tryphon, 24-54.

5° SIMON, son frère, cherche en vain à délivrer Jonathas, qui est mis à mort par Tryphon, XIII, 1-30.

6° Il fait alliance avec Démétrius, prend Gazara, et fait capituler la garnison de Jérusalem, 31-54.

7° Paix à la suite de la défaite de Démétrius par les Perses; Simon en profite pour renouveler l'alliance avec les Spartiates et les Romains, XIV.

VII. — PERSÉCUTION SOUS ANTIOCHUS SIDÉTÈS.

1° Antiochus promet son amitié à Simon, qu'en même temps les Romains recommandent à leurs alliés, XV, 1-24.

2° Antiochus, oublieux de ses promesses, envoie contre les Juifs un général, qui est vaincu, XV, 25-XVI, 10.

3° Simon est traîtreusement mis à mort avec ses fils Judas et Mathathias, XVI, 11-17.

4° JEAN HYRCAN, autre fils de Simon, succède à son père, 18-24.

III. — Texte original et but de ces livres.

1° Le premier livre a été écrit en hébreu. Saint Jérôme l'a trouvé en cette langue, et Origène nous en a conservé le titre : Σαρβὴθ Σαρανὲ ἔλ, qui correspond à l'hébreu לבני א שרביט שר, *Sharbit sar benei El*, « sceptre du chef des fils

de Dieu », ou gouvernement des chefs du peuple de Dieu. Les hébraïsmes se reconnaissent facilement à travers la version grecque [1], et certaines expressions mal traduites ne deviennent intelligibles que par la restitution de l'hébreu [2].

L'auteur a donc surtout écrit pour ses compatriotes de Palestine ayant encore l'usage de la langue hébraïque. Son récit, simple et fidèle, est animé d'un puissant esprit religieux. Les merveilles accomplies autrefois en faveur d'Israël sont rappelées [3], mais les événements présents sont à peine appréciés timidement [4]. Le but de l'auteur a donc été simplement de conserver le souvenir des hauts faits de Judas, de Jonathas et de Simon, et de montrer que si la nation ne s'abandonne pas, elle peut encore, avec l'aide de Dieu, se défendre contre ses ennemis.

Il est à noter que le nom de Dieu ne se lit presque jamais dans ce livre. Il est assez fréquent dans la Vulgate, il est vrai; mais dans le grec, on ne trouve qu'une fois Θεός (III, 18) et trois fois Κύριος [5], et encore pas dans les meilleurs manuscrits. Il est pourtant fort souvent question de Dieu : les pronoms employés le supposent nommé antérieurement [6]; ou des synonymes plus vagues, « le Sauveur d'Israël » (IV, 30), « le ciel » (IV, 40, 55, etc.), le désignent. On sait que le nom de Jéhovah, qui ne se prononçait jamais, était remplacé par un autre; mais le nom d'*Élohim* ou *El* n'était pas ineffable, et, bien que les rabbins l'aient aussi effacé ou remplacé dans leurs *Midraschim*, on ne s'explique pas qu'il ait déjà été supprimé dans le texte des Machabées avant la version grecque. Les Juifs hellénis-

1. I, 4, 16, 38 ; II, 19 ; V, 40, etc.
2. I, 44 ; II, 8 ; IV, 19, 24, etc.
3. II, 20-22, 50-61 ; III, 18-22, 50 sq. ; IV, 8-12, 24, 30-33, etc.
4. I, 66, 67 ; III, 8.
5. IV, 24 ; VII, 37, 41.
6. II, 21 ; III, 50-53, etc.

tes ne sont pour rien dans cette suppression, puisque le mot Θεός revient couramment dans toute la Bible des Septante.

2° Le second livre a été écrit en grec. Il s'adresse aux Juifs hellénistes, qui ne savaient plus l'hébreu [1], et pour l'usage desquels avait été faite la traduction des Septante. Les quelques hébraïsmes que l'on rencontre dans le livre ne prouvent rien contre sa composition en grec : on en trouve de semblables dans le Nouveau Testament. D'ailleurs, l'ouvrage est présenté comme un abrégé des livres de Jason de Cyrène, qui a certainement écrit en grec (II, 23, gr.).

Les caractères de ce second livre sont tout à fait différents de ceux qu'on remarque dans le premier. L'abréviateur, tout en suivant l'ordre chronologique, choisit ses matériaux dans un but bien précis : il signale le côté providentiel des épreuves infligées aux Juifs [2], la relation de leurs malheurs avec les profanations du temple [3], l'aveu que font les ennemis des châtiments attirés sur eux par leurs attentats contre le temple [4] ; il rappelle que la sainteté du second temple n'est pas inférieure à celle du premier [5], décrit les fêtes instituées chaque fois que le temple a été sauvé d'un péril [6], mentionne les marques de respect que lui ont données même les princes païens [7], et transcrit les lettres par lesquelles les Juifs d'Égypte sont invités aux fêtes du temple de Jérusalem. Ce temple avait été purifié par Judas Machabée en 164 av. J.C., et deux lettres d'invitation étaient parties de Jérusalem en 144 (I, 7) et en 124 (I, 10). Or, en 150, Onias IV construisait près de Hiéropolis, en Égypte, un

1. Philon lui-même ignorait cette langue. Gésénius, *Geschich. der hebr. Sprach.*, p. 83.
2. IV, 17 ; V, 17 ; VII, 23, etc.
3. VI, 12-17 ; VII, 18 ; VIII, 2, etc.
4. III, 37-39; VIII, 34-36 ; IX, 12-17.
5. I, 20-32; II, 10.
6. III, 1 sq. ; X, 1-8; XV, 36, 37.
7. II, 23; III, 2 ; V, 15; IX, 16 ; XIII, 23.

temple semblable à celui de Jérusalem, pour que la colonie juive du pays pût y célébrer son culte. Le but du second livre des Machabées est donc manifeste : en rappelant tout ce que les Juifs de Palestine ont souffert et accompli pour leur temple, l'auteur veut rattacher ses coréligionnaires hellénistes au sanctuaire de Jérusalem, et les empêcher d'oublier que le vrai temple national, la vraie demeure de Jéhovah, le véritable lieu où il faut venir adorer et sacrifier, c'est le sanctuaire de la ville sainte.

Article II.

ORIGINE DES DEUX LIVRES.

1. — Le Premier Livre.

1° Quelques auteurs, après Bellarmin, l'ont attribué à Jean Hyrcan. Cette attribution est purement conjecturale. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le livre a été écrit par un Juif de Palestine, comme en font foi la langue employée, et la parfaite connaissance de la topographie locale.

2° L'auteur a écrit du temps de Jean Hyrcan (135-106), puisqu'il se réfère à l'histoire de son pontificat, en donnant à entendre qu'il n'est pas terminé (xvi, 23, 24) ; du reste, il est muet sur tous les faits postérieurs à Jean Hyrcan : il a donc écrit avant la fin de son règne.

3° Le livre n'a pas tardé à être traduit en grec, comme le prouve son admission dans le canon helléniste [1]. C'est de cette version que dérivent la version latine, que S. Jérôme n'a pas retouchée, et qui porte les traces du grec intermédiaire [2], et la version syriaque, toutes deux ne différant du grec que par des fautes de copistes.

1. Josèphe connaît cette traduction et la copie souvent (*Antiq.*, XII, XIII.

2. iii, 55 ; iv, 38 ; x, 21, etc.

II.— Le Second Livre.

1° Les deux lettres qui commencent le livre ont été écrites en grec, à raison même de leur destination. La première est datée de l'an 188 de l'ère des Séleucides (I, 10), soit 124 av. J.-C. Il n'y a pas lieu de révoquer en doute cette indication. La seconde ne porte point de date ; mais elle parle d'Aristobule, précepteur de Ptolémée (181-146), raconte la mort d'Antiochus Épiphane (163), et suppose encore vivant Judas Machabée, qui périt en 161. Elle a donc été écrite entre ces deux dernières dates.

2° Le corps du livre est un abrégé de l'histoire de Jason de Cyrène [1]. On manque de détails précis sur Jason. Était-il le même que le fils d'Éléazar, envoyé en ambassade à Rome par Judas (I, VIII, 17) ? On ne saurait l'affirmer. L'ambassadeur devait être un helléniste habile, son nom hébreu *Josua* avait été grécisé, et il est bien possible que, pour remplir dignement sa mission, il ait écrit au préalable l'histoire de la persécution d'Antiochus et des exploits de Judas Machabée. Toujours est-il que Jason de Cyrène composa très probablement ses cinq livres avant la mort de Judas, dont il ne fait pas mention, et à une époque où les Juifs restaient maîtres de Jérusalem (XV, 38), d'où ils furent plusieurs fois chassés dans la suite.

3° Quant à l'abréviateur, nous ne pouvons ni savoir son nom, ni discerner la part qui lui revient dans le livre. Son travail paraît venir à l'appui de la première lettre, datée de 124. C'est donc à peu près à cette époque qu'il l'aurait exécuté [2].

1. Cyrène était une ville de la côte d'Afrique, à l'ouest de l'Égypte et au nord de la Lybie. Les Juifs y avaient une colonie importante. I Mach., XV, 23; Act., II, 10; VI, 19. Cf. Haneberg, *Révél. bibl.*, VI, 4, 16.

2. Scholz, Cornely, Kaulen, entre 159 et 123; Vigouroux, vers 106 : Reusch et Welte, vers 100.

Article III

AUTORITÉ DES LIVRES DES MACHABÉES.

I. — Autorité historique.

I. *Premier livre.* — 1° Comme ce livre ne comprend qu'une période de 40 années, l'auteur a pu facilement être témoin oculaire des événements. On ne doit vraiment pas l'accuser d'avoir inventé ou falsifié les pièces qu'il cite [1]. Aussi Keil, bien qu'adversaire déclaré des livres deutéro-canoniques, déclare-t-il qu' « il n'y a pas une seule raison décisive contre l'authenticité du livre [2] ».

2° Les protestants [3] acccusent pourtant l'auteur d'ignorer totalement l'histoire des nations voisines. — *a)* Il dit qu'avant sa mort Alexandre a partagé son royaume entre ses généraux. — Mais les auteurs profanes sont dans le plus grand désaccord sur les derniers jours et la mort d'Alexandre. Quinte-Curce [4] enregistre pourtant, quoique sans y croire, l'opinion qui prétendait « Alexandri testamento provincias inter duces ejus esse distributas ». Remarquons ensuite que notre auteur écrivait vers 110 av. J.-C., tandis que les historiens d'Alexandre dont les écrits nous restent sont bien postérieurs [5]. Enfin, observe Patrizi, le texte (I, 7) ne dit pas qu'Alexandre a fait des rois de ses généraux ; il suppose au contraire qu'ils n'ont

1. VIII, 23-32 ; IX, 22 ; X, 18-20, 25-45 ; XII, 6-18, 20-23 ; XVI, 24, etc.

2. *Comm. über die B. B. der Macc.*, p. 19. Grimm, Fritzsche, Davidson, Reuss, etc., estiment fort le livre, sans doute parce qu'il passe sous silence les miracles accomplis du temps des Machabées. Au siècle précédent, le luthérien Wernsdorf, qui avait nié la valeur historique des livres des Machabées, avait été refuté sans réplique par les jésuites Frœhlich et son élève Khell.

3. Grimm, de Wette-Schrader, Keil, Reuss.

4. *De Reb. gest. Alex.*, X, X.

5. Diodore de Sicile, du temps d'Auguste ; Quinte-Curce, sous Tibère ; Arrien, sous Adrien.

ceint le diadème et ne se sont rendus indépendants qu'après sa mort (I, 10) [1]. — *b*) Il a de singulières idées sur le compte des Romains : ils acquiescent à tout ce qu'on leur demande, ils n'ont qu'un magistrat annuel, l'envie est inconnue à Rome, etc. (VIII, 1-16). On oublie que l'auteur reproduit seulement les choses que Judas « audivit ». Si les renseignements sont erronés, l'écrivain sacré n'en est pas responsable. Bien plus, « si, au lieu de rapporter la fausse opinion que se faisait Judas Machabée, l'auteur avait indiqué les véritables procédés dont usaient les Romains vis-à-vis des nations étrangères et de leurs alliés, on ne comprendrait plus que les Juifs aient pu désirer leur alliance » [2]. — *c*) Dans les lettres d'Arios, roi de Sparte (309-265) au grand prêtre Onias (323-300), et de Jonathas aux Spartiates (143), on croit à la communauté d'origine entre les Juifs et les Spartiates. — L'opinion que les Juifs et les Spartiates puissent descendre d'Abraham (XII, 21), « reste non démontrée, ou plutôt elle est erronée. Mais cela ne nuit en rien à l'autorité du livre, attendu qu'elle ne se trouve que dans la lettre du roi de Sparte, Arios, au grand prêtre des Juifs, Onias. L'erreur n'est donc imputable qu'à ce roi [3] ». Jonathas (XII, 7) se contente de faire allusion à la lettre d'Arios. De même, dans un autre passage, II, V, 9, l'auteur n'affirme point la parenté des deux peuples ; il se contente d'indiquer que Jason y croyait, et que pour ce motif il chercha un refuge à Lacédémone [4].

1. Cf. Gillet, p. 37.
2. Cornély, p. 460.
3. Haneberg, *Révél. bibl.*, VI, IV, 53.
4. Cette erreur ethnographique est moins surprenante que celle de Tacite (*Hist.*, V, II) faisant dériver le nom des Juifs du mont Ida, en Crète. Les Juifs avaient, du reste, une importante colonie dans cette île (I Mach., XV, 23). L'erreur d'Arios peut provenir d'une confusion faite par les Grecs entre les Juifs et les Philistins, qui, habitant la côte, étaient plus connus des navigateurs, et valurent au pays le nom

II. *Second livre.* — Comme il rapporte des faits miraculeux, les rationalistes sont unanimes à lui refuser toute créance. Voici les principales objections formulées par Grimm, et reproduites par les autres :

A. — Dans la première lettre (i, 1-10, jusqu'à ces mots *anno centesimo octogesimo octavo* inclusivement). — *a*) les Juifs disent qu'ils ont écrit sous Démétrius, dans la tribulation et l'angoisse. Or Démétrius favorisa Jonathas, (I, xi, 19-38), et les Juifs ne furent pas malheureux sous son règne. — La tribulation en question est celle dont les Juifs furent victimes « in istis annis », sous Antiochus Épiphane, lors des tentatives sacriléges de Jason (I, iv, 7); mais, même sous Démétrius, les Juifs ne furent pas en paix, puisque Jonathas fut obligé d'abandonner ce prince, infidèle à ses promesses, pour passer dans le parti d'Antiochus VI (I, xi, 53-67). — *b*) Comment croire que les Juifs de Palestine invitent les Juifs d'Égypte à l'anniversaire de la purification du temple 40 ans seulement après l'événement (164)? — Il n'est point dit que l'invitation ait été adressée pour la première fois : une lettre analogue avait déjà été envoyée en 144 (1, 7), peu après la construction du temple de Hiéropolis ; d'autres avaient pu précéder.

B. — Dans la seconde lettre, le récit de la mort d'Antiochus Épiphane (i, 10-ii, 19) ne concorde point avec les deux autres récits du même fait (I, vi, 8 sq ; II, ix, 1 sq), qui eux-mêmes sont en contradiction entre eux et avec les documents profanes. — *a*) L'auteur du premier livre dit que la ville où mourut Antiochus est Élymaïs (I, vi, 1).

de Παλαιστίνη, qu'on lit déjà dans Hérodote. Or on attribue aux Philistins une origine crétoise, et, leur langue étant un dialecte pélasgique, on s'expliquerait ainsi le passage dans la langue hébraïque de certains mots d'apparence grecque et latine. Cf. Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 33.

Polybe [1] et Appien [2] parlent d'une province persane de ce nom; mais on ne connaît point de ville ainsi appelée. — Il y a ici une faute dans le texte. Les meilleurs manuscrits grecs écrivent ἐν 'Ελυμαΐς [3] : « Il y a en Elymaïde, en Perse, une ville très illustre ». Cette ville, nommée ailleurs (II, ix, 2) est Persépolis. — *b*) Après la défaite de l'armée syrienne en Judée, un messager vient en porter la nouvelle à Antiochus « in Perside » (I, vi, 5), et ailleurs « circa Ecbatanam » (II, ix, 3). — Le texte grec dit seulement que le messager était en route εἰς τὴν Περσίδα, ce qui n'implique pas qu'il fût déjà en Perse quand il rencontra Antiochus. Le roi, repoussé par les habitants de Persépolis, revenait en Syrie avec son armée. La route passant par Suse était un peu plus courte; peut-être, dans sa déroute, n'eut-il pas la liberté de la prendre. Il suivait donc le chemin déjà parcouru par Alexandre en sens inverse [4], et qui va de Persépolis à Ecbatane, en passant par Tabé et Aspadana, et en traversant la Parétacène et la Médie [5]. Cette dernière province, faisant partie de la Perse, en pouvait porter le nom, de sorte que le messager rencontra vraiment Antiochus en Perse, auprès d'Ecbatane. — *c*) La lettre fait massacrer Antiochus dans le temple de Nanée [6], tandis qu'ailleurs on voit qu'il périt de maladie pendant sa déroute [7]. — Il s'agit bien, de part et d'autre, du même Antiochus Épiphane, et c'est à tort que certains auteurs, pour lever la difficulté, ont avancé que dans la lettre il était question d'un prince différent. La lettre raconte la mort d'un roi persécuteur (i, 12) qui aurait péri tout récemment : elle

1. XXXI, xi.
2. *Syr.*, lxvi.
3. Alex. Complut., et cinq minuscules. Sinaït : 'Ενλυμαΐς.
4. Polybe, XXXI, xi; Quinte-Curce, V, xiii.
5. Cf. Riess, *Bibel-Atlas*, kart. iii.
6. II, i, 15-15.
7. i, vi, 1-16; II, ix, 1-28.

ne peut donc se rapporter à Antiochus III le Grand, qui était mort depuis 25 ans, et avait toujours été l'ami des Juifs. Les Juifs qui l'ont écrite, ont tout simplement été induits en erreur par un récit exagéré. Antiochus échappa au massacre du temple de Nanée; mais quand la nouvelle arriva en Judée, on crut d'abord qu'il avait été victime de l'attentat, et c'est avec cette persuasion que les Juifs écrivirent leur lettre [1]. L'auteur du livre savait bien qu'Antiochus mourut seulement un peu plus tard sur la route, puisqu'il le raconte lui-même (II, ix, 1-28). Mais il jugea à propos de transcrire la lettre, telle qu'elle avait été composée. — *d*) La lettre raconte des faits dont il n'est fait mention nulle part ailleurs : le feu sacré retrouvé par Néhémie (i, 20-22), le tabernacle et l'arche cachés par Jérémie au mont Nébo (ii, 4), etc. — Si les auteurs de la lettre parlent de ces faits, c'est qu'ils les connaissaient. On comprend très bien que les rationalistes refusent de les admettre, puisqu'ils sont en contradiction avec toutes leurs théories.

C. — Dans le corps du livre, — *a*) le martyre des sept frères suppose dans Épiphane une cruauté qu'on a peine à croire. — C'est lui pourtant qui avait condamné à mourir tous ceux qui suivaient la religion juive (I, i, 52), et qui, en partant pour la Perse, avait laissé à Lysias les ordres les plus cruels contre les Juifs (I, iii, 34-36). — *b*) Il n'assistait pas au martyre des sept frères, comme le récit le fait croire. — Les rationalistes raisonnent dans l'hypothèse que le martyre eut lieu à Jérusalem. Mais, après avoir pillé le temple, Antiochus était retourné à Antioche (II, v, 21), et l'historien, avant de raconter le martyre, ne dit pas que le roi fût revenu à Jérusalem. Les sept frères furent donc conduits à Antioche pour y souffrir. — *c*) L'expédition de Lysias contre les Juifs est da-

1. E. Sa, Corneille Lapierre, Welte, Kaulen, Keil, Gillet, Cornely.

tée d'une part de la dernière année d'Épiphane (I, IV, 26-35), et de l'autre du règne d'Eupator (II, XI, 2-11). — C'est qu'il s'agit de deux campagnes distinctes. Dans la première, Lysias a avec lui 60 000 fantassins et 5000 cavaliers ; il est battu, perd 5000 hommes, et retourne à Antioche chercher du renfort (I, IV, 35). Dans la seconde, il amène 80 000 fantassins, toute la cavalerie, 80 éléphants, et il perd 12 600 hommes. C'est alors qu'arrive la nouvelle de la mort d'Épiphane. Lysias aussitôt met sur le trône Eupator et fait la paix avec les Juifs [1]. Il faut observer d'ailleurs que le premier livre compte les années à la manière des Hébreux, à partir de nisan, et le second à la manière des Grecs, à partir de tischri, ce qui établit une différence de près de huit mois dans la chronologie des deux livres [2]. — *d*) De la profanation du temple à sa purification, on compte d'une part trois ans (I, IV, 52), et de l'autre deux ans seulement (II, X, 3). — La purification eut lieu le 25 casleu (mi-décembre). En remontant cette période de deux ans d'après le calendrier hébreu, on entamait notablement trois années (casleu-nisan 124, nisan-nisan 125, nisan-casleu 126), tandis que d'après le calendrier grec, le 25 casleu étant peu distant de tischri, on avait sensiblement deux années pleines et une fraction de deux mois et demi. Les deux chiffres s'expliquent donc facilement par la manière très approximative qu'on avait alors de compter. — *e*) La guerre des Juifs contre leurs voisins (I, V) avant la mort d'Épiphane, est rapportée par le second livre à des époques différentes [3]. — Il ne s'agit pas des mêmes expéditions, et le but que poursuit l'auteur du second livre ne lui impose nullement de s'astreindre à l'ordre chronologique. — *f*) Timothée qui est tué (II, X, 37) reparaît ensuite

1. I, VI, 17 ; II, XI, 13.
2. Cf. Patrizi, p. 27.
3. II, VIII, 30 ; X, 15-38 ; XII, 2-45,

xii, 10). — Il y a deux Timothée successifs. Grimm reconnaît que c'est l'opinion commune, mais il l'abandonne sans dire pourquoi. — *g*) L'historien dit qu'après la mort d'Épiphane, Philippe, son frère de lait, s'enfuit en Égypte (II, ix, 29), tandis qu'au premier livre (vi, 55-63) on raconte qu'il ramena l'armée syrienne à Antioche, occupa la ville et en fut chassé par Lysias. — Ce second récit est plus complet, et c'est seulement en quittant Antioche que Philippe dut s'enfuir en Égypte. Josèphe [1], il est vrai, le fait tuer par Lysias; mais son témoignage a moins de poids que celui de Jason de Cyrène, contemporain des faits. — *h*) L'auteur parle d'Eupator comme s'il avait gouverné lui-même [2]; or, à la mort de son père, il n'était qu'un enfant de neuf ans. — L'auteur le sait bien, et il appelle toujours Lysias son tuteur [3], Mais quel que soit l'âge du souverain, c'est toujours en son nom qu'agissent les ministres. — *i*) On n'accorde pas facilement les deux récits de la seconde expédition de Lysias en Judée [4]. — Cela tient à ce que les auteurs ne racontent pas toujours les mêmes épisodes, et qu'il faut les suppléer l'un par l'autre. — *j*) D'après l'historien, Démétrius se serait trouvé à Tripoli avec une nombreuse armée, une grande flotte (II, xiv, 1) et des éléphants (xiv, 12; xv, 21). Or on sait d'autre part qu'il n'avait que peu d'hommes (I, vii, 1), et que le légat romain avait tué tous les éléphants royaux, avant l'arrivée de Démétrius [5]. — Le premier livre parle de l'état des choses à l'arrivée du roi à Tripoli, le second, des forces qu'il avait avec lui à son départ. Dans l'intervalle, il y avait donc eu concentration de troupes, et les éléphants tués avaient été remplacés. —

1. *Antiq.*, xii, 9, 7.
2. II, x, 11 ; xi, 14 ; xviii, 22.
3. xi, 1 ; xiii, 2 ; xiv, 2.
4. I, vi, 28 ; II, xiii, 1.
5. Polybe, xxxi, 12.

k) Il n'est point exact que la citadelle de Jérusalem ait été au pouvoir des Juifs du temps de Judas, de sorte qu'on ait pu y suspendre la tête de Nicanor (xv, 31, 35). — Le texte, loin de le dire, distingue nettement les compagnons de Judas des hommes qui étaient dans la citadelle. Quant à la tête de Nicanor, elle fut suspendue sur le mur extérieur. — *l*) Les nombres d'ennemis tués sont souvent exagérés [1]. — L'exagération n'est pas prouvée, et le fût-elle, on pourrait légitimement en rendre les copistes responsables.

II. — Autorité divine.

1° Les livres des Machabées n'étaient point reçus dans le canon juif, fermé antérieurement ; mais ils étaient probablement inscrits au canon d'Alexandrie. S. Paul [2] fait allusion au martyr d'Éléazar et des sept frères, ce qui prouve que les Juifs auxquels il ne cite que des exemples tirés de leurs Livres saints reconnaissaient le caractère sacré des deux livres. La primitive Église a été du même sentiment. L'autorité divine des Machabées est reconnue en Orient par Clément Alex., S. Athan., S. Jean Chrys. Théodoret, S. Ephr., en Occident, par Hermas, Tertull., S. Cypr., S. Hil., S. Ambr., S. Aug. etc., et les conciles d'Hippone, de Carthage et in Trullo. Origène hésite, et S. Jérôme les range parmi les apocryphes, et entraîne à son sentiment quelques commentateurs du moyen-âge. La décision du Concile de Trente a mis fin à toute hésitation.

2° Ne participent point au privilége de l'inspiration les différentes lettres que les auteurs insèrent dans leur histoire, à titre de documents dont ils respectent la teneur, même erronée. Telles sont les deux lettres aux Juifs d'Égypte (II, I, 1-II, 19), le traité d'alliance des Romains (I, VIII, 23-32), les lettres d'Alexandre Bala (I, X, 18-20), de

1. VIII, 24, 30; X, 23, 31 ; XI, 11, etc.
2. *Hébr.*, XI. 35, 36.

Démétrius (I, x, 25-45), d'Arios, roi de Sparte (I, xii, 20-23), etc.

3° On objecte en vain contre l'inspiration des Machabées. — *a*) ce que l'auteur dit de son travail personnel pour abréger les livres de Jason. — L'inspiration n'exclut nullement l'effort intellectuel de l'écrivain sacré. — *b*) La doctrine sur l'action des vertus de Dieu [1]. — Ces vertus ne sont pas des entités séparées, intermédiaires entre Dieu et le monde, comme celles de Philon. — *c*) Le suicide de Razia, « eligens nobiliter mori, potius quam subditus fieri peccatoribus » (II, xiv, 37). —Le suicide est raconté, mais non approuvé, et en parlant de « nobiliter mori », l'écrivain exprime la pensée de Razia, non la sienne. « Dictum est quod elegerit nobiliter mori ; melius vellet humiliter, sic enim utiliter [2] ».

Article IV.

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Discours sur les Machabées, par S. Grégoire de Nazianze, S. Jean Chrysostome et S. Augustin — Raban Maur, *Expositio in lib. Machab.*

Modernes. — *Catholiques*. Serarius, *In lib. Machab. comment.* 1599 — Sanchez. *In lib. Machab. comment.* 1628 — J. Étienne, *de Bello sacro... ad lib. Machab. comment.* (4 premiers chapitres seulement) 1603 — Foullon, *Fullonus in Maccab.* 1664 — P. Verhorst, *Sacr. milit. typus.... comment. in lib. Mach.* 1700 — Welte, *Speciel. Einleit in die deut. kan. BB.* 1844 — Patrizi, *De consensu utriusque lib. Mach.* 1856. Gillet, *les Machabées*, 1880.

Protestants. Drusius, *Tract de Hasidœis,* 1603 — Bertheau, *de secundo lib. Macc.* 1829 — Grimm. *Kurzg, exeget. Handb. zu den Apoc.* 1853 —Keil, *Commentar ueb. die BB. der Makkab* 1875.

1. II, iii, 24, 29 sq. ; 38 sq., xiv, 15.
2. S. Aug., *C. Épist. Gaudent.*, i, 31

DEUXIÈME PARTIE

LIVRES DIDACTIQUES.

CHAPITRE I

LE LIVRE DE JOB.

Article I

OBJET, DIVISION, UNITÉ, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

Le livre de Job, à la fois historique et didactique, raconte ce qui arriva à un homme riche et pieux, chef d'une famille arabe de l'âge patriarcal. A la demande de Satan, Job fut éprouvé par une série de malheurs qui le frappèrent coup sur coup dans ses biens, dans sa famille et dans sa personne. Trois de ses amis vinrent alors le visiter, et après sept jours de silence et de deuil, engagèrent avec lui un long débat sur le caractère moral de ses épreuves. Comme Job avait supporté ses maux avec une admirable patience et sans murmurer contre la volonté divine, Dieu le récompensa en lui rendant, considérablement accrue, sa prospérité d'autrefois. L'ouvrage est donc une *théodicée*, un plaidoyer en faveur de la justice divine, qui ne peut être accusée à cause des épreuves qu'elle inflige à l'homme, et qui a ses raisons, connues ou mystérieuses, pour les permettre.

II. — Division.

La partie historique du livre se compose d'un prologue et d'un épilogue, où l'auteur décrit la prospérité, les mal-

heurs, la patience et la récompense de Job. La partie didactique a la forme d'un long dialogue dans lequel différents interlocuteurs prennent tour à tour la parole. A trois reprises différentes, les amis de Job exposent leurs idées et Job leur répond ; un jeune homme, Éliu, intervient ensuite ; enfin Dieu apparaît et clôt le débat. Chacun des orateurs donne à sa pensée les plus magnifiques développements, mais cette discussion toute orientale n'a rien qui tienne de nos procédés dialectiques. Aussi dans l'analyse, signalons-nous par des italiques l'idée principale de chaque discours, afin qu'on en puisse bien saisir la suite et le progrès.

PROLOGUE.

Prospérité et vertus de Job, I, 1-5. — Satan obtient la permission de l'éprouver dans ses biens et sa famille, et il le fait, 6-22. — Job restant fidèle à Dieu, Satan obtient la permission de le frapper dans son corps, II, 1-8. — Job reste soumis à Dieu et trois amis viennent le visiter, 9-13.

MONOLOGUE DE JOB.

Il maudit sa naissance et souhaite le repos dont jouissent les morts.

PREMIÈRE INSTANCE DU DÉBAT.

Eliphaz. : Job doit savoir que *jamais l'innocent ne périt, et que le coupable est frappé par la justice divine,* IV, 1-11. — Lui-même a eu une vision, où il lui a été dit que personne n'est sans reproche aux yeux de Dieu, 12-21. — Que Job s'humilie donc, recoure à des intercesseurs, et implore le Tout-Puissant, V.

Job : Il n'y a pas de proportion entre ses fautes et ses souffrances, VI. — Il est accablé de maux, pourquoi Dieu ne lui accorde-t-il pas le repos de la mort ? VII.

Baldad : Les souffrances que Dieu inflige supposent des fautes précédentes ; que Job se repente donc, VIII.

Job : Dieu est souverainement sage, *mais lui-même, bien qu'innocent, est traité comme impie,* IX, 1-29. — La puissance de Dieu pèse sur lui, 30-35. — Pourquoi Dieu le poursuit-il ainsi sans relâche ? X.

Sophar : Si Dieu voulait parler, *Job serait convaincu de ses fautes* XI, 1-6. — Qu'il se repente donc, s'il veut retrouver la paix, 7-20.

Job : Job peut raisonner aussi bien que ses amis ; *la prospérité est souvent le partage du méchant,* XII, 1-6. — Il connaît l'action de Dieu dans le monde, 7-25. — *Ses amis sont de mauvais défenseurs de la justice divine,* XIII, 1-13. — Job préfère plaider directement devant Dieu, 14-22. — Pourquoi une créature si faible est-elle traitée si rudement ? XIII, 23-XIV, 22.

DEUXIÈME INSTANCE DU DÉBAT.

Eliphaz : Job a tort de parler ainsi, XV, 1-16. — *L'impie révolté contre Dieu doit s'attendre à tous les maux,* 17-35.

Job : Il est entouré d'ennemis, XVI, 1-15. — Pourtant, *il n'est pas coupable, Dieu en est témoin,* 16-23. — On l'accable, et il n'attend que le tombeau, XVII.

Baldad : Que Job se le rappelle : *les impies doivent périr par leur propre faute,* XVIII, 1-7. — Leur prospérité du moment leur cache le malheur à venir, 8-21.

Job : Ses amis sont bien durs pour lui, tandis que Dieu l'afflige, XIX, 1-22. — Pourtant, il en est certain, *au jour de la résurrection, il verra le Dieu vengeur proclamer son innocence,* 23-29.

Sophar : Il faut que le méchant soit puni, XX, 1-9. — *Il trouvera son malheur dans les choses mêmes où il cherchait son bonheur,* 10-29.

Job : Il est d'expérience que *des impies jouissent de la prospérité,* xxi, 1-15. — Dieu ne les châtie pas toujours en cette vie, 16-30. — *L'impie est réservé pour le jour de la colère ;* en attendant, bons et mauvais partagent le même sort, 31-34.

TROISIÈME INSTANCE DU DÉBAT.

Eliphaz : Comme Dieu est juste et châtie Job, c'est que *Job a commis tous les crimes,* xxii, 1-20. — Qu'il se réconcilie avec Dieu, il aura la paix, 21-30.

Job : Il voudrait se justifier devant Dieu, mais où le trouver ? xxiii, 1-9. — *Il a conscience de son innocence,* quoique accablé par le Tout-Puissant, 10-17. — *La justice de Dieu se cache,* xxiv, 1. — Les grands criminels périssent, mais dans les conditions communes à tous les hommes, 2-25.

Baldad : Dieu est grand, mais *quel homme est pur devant lui?* xxv.

Job : Il connaît bien la grandeur de Dieu, il la décrit, xxvi.

MONOLOGUE DE JOB.

I. — *Il proteste de son innocence*, xxvii, 1-7. — Un impie n'attendrait rien de Dieu, Job attend tout de lui, 8-23. — L'homme découvre les métaux dans le sein de la terre, xxviii, 1-11. — *Mais qui connaît la sagesse? Dieu seul,* 12, 28.

II. — Job décrit son bonheur passé, xxix. — Maintenant, il est l'objet de tous les mépris, et en butte à l'infortune, xxx. — Il a évité tous les crimes, xxxi, 1-34, 38-40. — Il attend avec assurance le jugement de Dieu, 35-37.

INTERVENTION D'ÉLIU.

Prologue, xxxii, 1-5. — I. — Éliu, ne jugeant pas le problème résolu, va apporter sa solution, 6-22. — Job a

eu tort de se croire innocent, XXXIII, 1-13. — *Pour instruire l'homme, Dieu se sert* des songes et *de la maladie*, 14-33.

II. — On ne peut avoir raison contre Dieu, qui châtie avec justice, XXXIV.

III. — Dieu est impartial, et écoute tous ceux qui reviennent à lui, XXXV.

IV. — *Dieu afflige le juste pour lui faire expier ses fautes*, XXXVI, 1-10. — Il traite ensuite selon la manière dont on a profité de l'épreuve, 11-21. — Dieu, souverain maître, fait éclater sa puissance dans les merveilles de la nature, XXXVI, 22, XXXVII, 18. — *Qui peut parler à Dieu en face?* 19-24.

JUGEMENT DE DIEU.

I. — Qu'est Job en présence de Dieu qui a tout créé, et qui a fait tous les animaux de la terre? XXXVIII, 1-XXXIX, 32.

Job: Il avoue sa témérité, 33-35.

II. — Que peut l'homme; en face du Dieu qui a créé Béhémoth et Léviathan? XL, XLI.

ÉPILOGUE.

Humble confession de Job, XLII, 1-6. — Sentence de Dieu sur les trois amis, 7, 8. — Retour de Job à la prospérité, 9-16.

On remarquera la progression des idées à travers la discussion. Dans la première instance, Job, accusé personnellement par ses amis, réfute leurs faux *principes;* dans la seconde, Job pressé plus vivement, entreprend sa *justification personnelle;* dans la troisième enfin, Job prend l'offensive et établit par l'expérience l'*erreur de ses adversaires*. Le point culminant de tout le poème est le chapitre XIX, où Job fait appel au jugement définitif qui

suivra la résurrection. A partir de là, l'attitude de Job devient plus résignée. « On dirait que la perspective de ces saintes espérances, entrevues aux lointains horizons de l'éternité, assure déjà, après les déchirements de la tempête, des jours de sécurité et de paix[1] ».

III. — Unité du livre.

A en croire certains critiques, plusieurs parties du livre ne seraient que des additions postérieures. Ce sont:

1° Le prologue et l'épilogue[2]. — *a*) Ils sont en prose, tandis que le reste de l'ouvrage est en vers. — C'est tout naturel, le prologue et l'épilogue formant le cadre historique du dialogue. — *b*) Dieu y est appelé Jéhovah, nom qui est absolument absent du dialogue. — L'auteur ne pouvait mettre ce nom sur les lèvres de personnages qui ont vécu probablement avant Moïse, et certainement en dehors du peuple israélite. — *c*) Le prologue dit que tous les enfants de Job ont péri, et Job dit ensuite qu'il est condamné à supplier les « fils de son sein », (XIX, 17). — Ces fils de son sein ne sont que ses frères, nés du même sein que lui, comme l'explique très bien Delitzsch. — *d*) Job, si patient dans le prologue, s'exhale en plaintes dans le dialogue. — C'est l'effet naturel de la douleur qui se prolonge et augmente, et de l'exaspération que lui causent les reproches de ses amis. — *e*) L'épilogue parle de sacrifices à offrir (XLII, 8). Le reste du livre ne fait pas la moindre allusion à ce moyen d'apaiser Dieu. — C'est que l'auteur s'occupe de la cause des souffrances, non de leurs remèdes[3].

1. Ancessi, *Job et l'Égypte*, p. 2.
2. Matthœius, Knobel, etc
3. M. Renan dit à bon droit : « Le poème est inintelligible sans le prologue et l'épilogue ». *Le livre de Job*, p. XLVII. M. Reuss est du même avis.

2° Le discours d'Éliu (XXXII-XXXVII)[1]. — *a*) Éliu n'est pas présenté dans le prologue, comme les trois autres interlocuteurs, et il n'est pas question de lui dans l'épilogue. — Éliu n'avait pas à être présenté, s'il faisait partie du voisinage habituel de Job, ou s'il est survenu dans le cours de la discussion[2]. L'épilogue ne parle pas d'Éliu parce qu'il n'y avait rien à reprendre à sa doctrine. — *b*) Le discours d'Éliu est un hors-d'œuvre ; il ne fait que répéter ce qu'ont dit les autres. — Il apporte au contraire un nouvel élément à la solution du problème, en montrant le caractère instructif et expiatoire de la souffrance. — *c*) Il renferme des aramaïsmes qu'on ne retrouve pas dans le reste du livre. — Éliu était de la tribu de Buz, qui est araméenne[3]. L'auteur a donc fait preuve d'habileté en lui prêtant des expressions conformes à son origine. — *d*) Son langage est diffus, emphatique, embarrassé. — Ce langage est tout naturel dans la bouche d'un jeune homme, intelligent sans doute, mais sans expérience, et ne prenant la parole que par occasion. « Rien de si sage et de si instructif que ce personnage, si adroitement associé à la composition de l'ensemble », dit avec raison Herder[4].

3° Les longues descriptions de Béhémoth et de Léviathan, dans le discours de Dieu[5]. — Elles sont bien à leur place pour donner une haute idée de la puissance et de la sagesse de Dieu[6].

1. Eichhorn, Ewald, Dillmann, Davidson, Delitzsch, Renan, etc. Plusieurs anciens commentateurs ont aussi rejeté ce discours.

2. Le débat a probablement duré un certain nombre de jours. Le silence à lui seul en avait duré sept.

3. Gen., XXII, 21.

4. *Poésie des Hébreux,* Dial., V, Suppl. Cf. Cox, *Comment.*, p. 408, qui aborde l'étude du discours d'Éliu avec des préjugés hostiles, et finit par en reconnaître la justesse et la raison d'être.

5. Ewald, Dillmann.

6. Reuss reconnaît qu'il n'y a pas là « une redite oiseuse », mais bien au contraire « une gradation, un progrès dialectique ». *Job,* p. 28.

4° Le texte alexandrin termine le livre par une généalogie de Job, et ajoute une longue paraphrase, aux paroles de sa femme (II, 9). Ces additions, dont se sont servi quelques anciens Pères, ont été regardées par S. Jérôme comme de nulle valeur, et écartées de la Vulgate.

IV. — But du livre.

1° L'auteur se propose de présenter, dans la personne de Job, un éloquent exemple de constance au milieu des plus rudes épreuves, exemple tel, que S. Jacques (V, 11) ne craint pas de le rappeler aux chrétiens, même après que Jésus-Christ a porté la patience à la perfection.

2° Il veut montrer aussi, comme le fait déjà le livre de Ruth, que Dieu s'est choisi des serviteurs fidèles même en dehors de son peuple. C'est là un indice de la part qui sera faite un jour aux Gentils dans la rédemption générale [1].

3° L'idée principale de l'écrivain sacré est certainement de donner, autant qu'il se peut à son époque, le réponse à cette question : Pourquoi la souffrance frappe-t-elle le juste ici-bas? Dans le prologue, il enseigne qu'elle est une *épreuve* destinée à faire ressortir la vertu du juste. Les trois amis soutiennent que la souffrance est le *châtiment* du péché. Leur thèse est trop absolue ; Job y apporte le correctif nécessaire en affirmant énergiquement que la souffrance n'a point nécessairement, ni toujours, ce caractère vindicatif. Éliu ajoute avec raison qu'elle est un *préservatif* contre le mal, une *expiation* des fautes passées, et un *encouragement* à recourir à Dieu. Dans l'épilogue, elle apparaît encore comme source de *mérite,* puisque Job

1. « Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritalem Jerusalem ». S. Aug., *de Civ. Dei,* XVIII, 47.

est récompensé pour l'avoir supportée patiemment. Tout n'est pas dit, et la souffrance reste souvent un *mystère* dont Dieu s'est réservé l'explication, comme il le donne assez à entendre dans le discours que lui prête l'auteur. Le Nouveau Testament révélera une partie du mystère, et la souffrance sera béatifiée, « quoniam merces vestra copiosa est in cœlis » (Math. v, 12). Job touche un instant à ce motif au chapitre xix. « S'il avait pu rester à ce point de vue, si cette haute lumière avait continué à l'illuminer, il aurait non seulement, comme il l'a fait, réfuté les théories erronées de ses adversaires, mais vidé la question dont il n'a fait qu'effleurer la solution [1] ».

Ainsi Dieu a voulu que dans l'Ancien Testament, tout un livre eût pour but d'apprendre à supporter la souffrance, en attendant que le Sauveur Jésus vînt la faire aimer.

Article II

ORIGINE DU LIVRE.

I. — *L'auteur du livre de Job n'est point connu.* On ne trouve dans l'ouvrage aucune indication qui permette de désigner cet auteur.

1° Ce n'est pas Job lui-même. Sans doute, nul mieux que lui n'était capable de décrire tout ce qui lui était arrivé; aussi plusieurs [2] ont-ils pensé qu'il l'a fait. Il aurait alors écrit en arabe ou en chaldéen, et le livre actuel serait la traduction hébraïque de son œuvre. Mais ceci est inadmissible. — *a*) Le livre de Job n'est certainement pas une traduction; c'est un original hébreu d'une pureté et d'une perfection de style qui en font presque le plus beau monument de la littérature hébraïque. — *b*) L'auteur pa-

1. Haneberg, *Révél. bibl.*, v, 4, 22.
2. Origène, S. Ephrem, S. Grégoire, Pineda, Cordier, Lowth, etc.

raît vivre en Palestine, et il parle de Job comme d'un des « fils de l'Orient » (I, 3). — *c*) Il y a dans le prologue et l'épilogue des éloges tels, qu'un auteur ne pourrait se les décerner à lui-même. — *d*) L'œuvre d'un étranger n'aurait pas été admise dans le canon juif.

2° L'auteur n'est pas non plus Moïse [1]. — *a*) La tradition du Talmud qui lui attribue le livre est sans valeur, les Talmudistes faisant vivre Job à toutes les époques, depuis l'exode jusqu'après l'exil. — *b*) Le style n'est pas celui de Moïse, et l'on ne trouve pas dans Job les archaïsmes du Pentateuque. — *c*) Si Moïse avait écrit le livre pendant son séjour chez Jéthro, il ferait mention de Job dans ses autres ouvrages. On ne conçoit pas trop, d'autre part, qu'il ait pu le composer pendant le voyage du désert. — *d*) L'auteur parle deux fois [2] de l'or d'Ophir, qui ne fut connu qu'à l'époque de Salomon [3].

II. — *Le livre de Job a probablement été composé à l'époque salomonienne.*

1° Il n'a pu l'être dans la période qui va de Moïse aux Rois, les temps n'étant point favorables à l'éclosion d'un pareil chef-d'œuvre.

2° Le livre n'est point du temps de l'exil ni d'une époque postérieure [4]. — *a*) Ezéchiel (XIV, 14, 20), parle de Job comme d'un personnage déjà célèbre de son temps. — *b*) Job ne peut être une personnification du peuple exilé, car Job, présenté comme un juste éprouvé, plaide sans cesse son innocence, ce que ne pouvaient faire les Juifs de la déportation. — *c*) Les chaldaïsmes qu'on rencontre dans le livre se retrouvent dans toute la Bible, et se comprennent très bien dans un ouvrage poétique où l'on cher-

1. Le Talmud, Methodius, peut-être S. Jérôme *ad Paulin.* LIII, 2 Cajetan, Bellarmin, Sanchez, Huet, Bossuet, etc.
2. XXII, 24 ; XXVIII, 16.
3. III Reg., IX, 28 ; X, 11.
4. Theod. de Mops., Gesenius, Umbreit, etc.

che à varier les expressions ; ils n'indiquent donc pas l'époque de l'exil. — *d*) La doctrine du livre sur l'intervention de Satan et l'intercession des Anges n'est pas d'importation persane, puisqu'on la trouve équivalemment dans la Genèse. — *e*) Le style si parfait du livre ne permet pas de l'attribuer à une époque de décadence littéraire [1].

3° Le livre de Job n'est pas des derniers temps du royaume de Juda [2]. — *a*) Les grandes calamités qui affligent les peuples, et dont parle Job [3], sont de tous les temps ; elles ne font donc pas nécessairement allusion à la déportation par les Assyriens des habitants du royaume d'Israël. — *b*) Les quelques rapports signalés entre Job, Amos et Isaïe, ne prouvent point que Job se soit inspiré de ces prophètes, puisqu'ils peuvent prouver aussi que ces prophètes ont fait des emprunts à Job [4].

4° Le livre a été composé du temps des premiers rois, en particulier à l'âge d'or de la poésie hébraïque, et fort probablement sous Salomon ou aux environs de son règne. — *a*) La perfection du style, la richesse des matériaux employés, la variété des connaissances naturelles de l'auteur, la profondeur de sa philosophie, dénotent un temps où la primance intellectuelle avait atteint son apogée. — *b*) Les allusions à la Loi marquent une période où elle était bien

1. « Un homme qui a quelque tact et qui est versé dans la littérature hébraïque, ne pourra jamais se persuader qu'une poésie si originale et si sublime appartienne à un temps où le dépérissement de la langue et l'état dégénéré du peuple n'ont produit, au point de vue littéraire, que de pâles reflets des anciens, et une poésie généralement médiocre ». Le Hir, *Le Livre de Job*, p. 240.

2. Ewald, Davidson, de Welte-Schrader, Renan, Dilmann.

3. XII, 14-25 ; XXI, 16-20 ; XXIV, 1 sq.

4. Job, IX, 8 ; IX, 9 ; XII, 15 ; XVIII, 16 ; XXX, 31 ; Amos IV, 13 ; V, 8 ; IX, 6 ; II, 9 ; VII, 10 ; Job, XII, 24 ; XIV, 11 ; XVII, 12 ; Isaïe, XIX, 13, 5 ; V, 20. Cf. Lesêtre, *Le Livre de Job*, p. 10, d'autres références beaucoup plus nombreuses avec les Psaumes, les Proverbes et Jérémie.

connue et bien pratiquée, comme sous la fin de David et le commencement de Salomon. L'auteur ne peut citer le Pentateuque, puisque son sujet ne le comporte aucunement. Il fait du moins allusion aux grands événements de la Genèse, que Job pouvait connaître [1], et parle des crimes dont on peut être coupable, avec des termes identiques à ceux de la loi [2]. — *c*) Il y a une sorte de parenté entre Job et les Proverbes, tant pour la doctrine, surtout celle de la Sagesse [3], que pour les expressions [4]. Sans aller jusqu'à attribuer le livre à Salomon lui-même [5], on peut donc dire que l'auteur a été son contemporain [6].

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — Autorité historique.

I. — *Job est un personnage historique.* — 1° *a*) L'auteur le présente comme tel ; il donne les détails les plus circonstanciés sur son caractère moral, ses richesses, ses épreuves, etc. La discussion qui s'engage suppose et confirme tout ce qui a été dit dans le prologue. — *b*) Si le personnage de Job était imaginaire, l'auteur n'aurait point pris pour héros un étranger. — *c*) Dans son épilogue, l'auteur d'une simple fiction n'eût pas manqué de faire reparaître Satan, la femme de Job, et Éliu, intervenus précédemment

1. x, 9 ; xxii, 15-19 ; xxvii, 3 ; Gen., ii, 17 ; iii, 19, etc.
2. xxiv, 2-11 ; Exod., xxii, 25 sq. ; Lévit., xix, 9 ; sq. ; Deut., xxvi, 6 ; xxvii, 17, etc.
3. xxviii, 12 sq. ; Prov., viii, 11 sq.
4. Job, v, 12 ; vi, 13, etc. ; Prov., ii, 7 ; iii, 21, etc. ; Job, xxvi, 6 ; xxviii, 22, etc. ; Prov., xv, 11 ; xxvii, 20, etc. ; Job, xxi, 33 xxvi, 5, etc. ; Prov., ix, 18 ; Job, xxvi, 6 ; Prov., xv, 11 ; Job, xv, 16 ; xxxiv, 7 ; Prov., xxvi, 6, etc. Cf. Calmet, *In Job, Prol.*
5. S. Grég. Naz., Polychronius, etc.
6. Welte, Danko, Kaulen, Vigouroux, Zschokke, Knabenbauer, Cornely, etc.

avec des rôles divers. — *d*) « Les anciens n'avaient pas coutume d'inventer les héros de leurs poèmes [1] ».

2° D'autres auteurs sacrés parlent de Job comme d'un homme ayant existé réellement. Ézéchiel [2] le met sur la même ligne que Noé et Daniel. L'auteur de Tobie (II, 12) et S. Jacques (v, 10, 11) ne proposeraient pas comme modèle de patience un être fictif. Aussi S. Thomas dit-il que nier l'existence de Job serait contredire l'Écriture [3].

2° La tradition catholique, faisant suite à celle des Juifs, a toujours affirmé la réalité de Job. Les Pères [4] célèbrent sa patience sans même s'arrêter à l'idée qu'il puisse être un personnage imaginaire. S. Augustin met sa conduite en parallèle avec celle de Caton qui se donne la mort [5], et voit en lui une figure du Rédempteur [6]. Le martyrologe romain assigne sa fête au 10 mai, et le ménologe grec au 6 mai. S. Jean Chrysostome [7], atteste que de son temps on allait en pèlerinage à l'endroit où Job avait vécu [8].

4° Job appartient à l'époque patriarcale. Il est postérieur de quelques générations à Abraham, puisque parmi ses interlocuteurs, Baldad descend de Suah, un des fils du

1. Le Hir, *op. cit.*, p. 229. « La création d'un personnage représenté comme possédant une existence réellement historique, mais ne sortant que de la tête du poète, est une conception absolument étrangère à l'esprit de l'antiquité ». Ewald, *Einleit.*, p. 5. « Les fictions pures du drame et du roman n'étaient pas dans le goût des anciens Hébreux ». Renan, *Étude sur le Poème de Job*, p. XXXIII.

2. XIV, 14, 16, 20. Cf. XV, 1.

3. *Expos. Jobi, Prol.*

4. Tertull., S. Basile, S. Jean Chrys., S. Ambr., etc.

5. *De Civ. Dei*, I, 24.

6. *De Peccat. merit. et remiss.*, II, 11. De même S. Grégoire dans ses *Morales*.

7. *Hom.* V *ad Pop. Antioch.*

8. Actuellement encore, dans le Hauran, la plaine *El-Betenija* possède le cloître et le tombeau de Job, monuments indiquant au moins les lieux que l'antiquité regardait comme illustrés par le saint homme.

grand patriarche [1], et Éliphaz de Théman, petit-fils d'Ésaü [2]. Job est monothéiste, pratique la religion des Noachides, connaît les traditions antérieures à Moïse, mais ignore l'exode et le peuple Juif.

II. — *Le livre de Job n'est pas une allégorie.* — Pour prouver qu'il en est une, les critiques font les remarques suivantes:

1° L'auteur suppose des entretiens entre Dieu et Satan, et fait intervenir Dieu en personne pour répondre à Job. — Le dialogue entre Dieu et Satan, qu'on lit dans le prologue, « renferme au moins un fond de vérité historique, savoir que Satan a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour éprouver son serviteur [3] ». « Hæc ipsa ut facilius perciperemus », dit S. J. Chrysostome, « typo quodam et quasi figura Scriptura expressit ». S. Thomas dit aussi: « Hoc symbolice et sub ænigmate proponitur, secundum consuetudinem sacræ Scripturæ, quæ res spirituales sub figuris rerum corporalium describit ». Or il y a loin entre imaginer une allégorie, et exprimer sous une forme sensible un fait qui ne l'est pas. Quant à l'intervention divine qui termine le dialogue, elle fait partie du poème proprement dit, et peut être regardée comme un artifice de composition de l'écrivain. Mais tout ceci n'entame point le fond même du récit.

2° La forme littéraire du livre est trop parfaite pour qu'on puisse croire que les idées ont été échangées en de tels termes. — Personne n'a jamais prétendu que le dialogue, qui est en vers heptasyllabiques très réguliers [4], ait été prononcé sous cette forme, et avec un progrès si savamment ménagé dans les idées. Tout ce qu'on est obligé

1. Gen., xxv, 2.
2. Gen., xxxvi, 11.
3. Le Hir, *op. cit.*, p. 234.
4. Cf. Bickell, *Carmina Vet. Test. metrice*, p. 151.

d'admettre, c'est que Job a discuté avec trois de ses amis sur la cause de ses souffrances.

3° L'allégorie se reconnaît dans les chiffres indiqués dans le prologue et l'épilogue : Job a sept fils et trois filles, 7000 brebis, 3000 chameaux, etc., tous nombres symboliques. — Mais ces nombres sont encore plus souvent des nombres réels, et ici rien n'oblige à les suspecter. Les rationalistes « seraient-ils beaucoup plus satisfaits, si au lieu de 500 ânes et de 1000 bœufs, ils lisaient par exemple, 509 et 1073 ? Ne s'écrieraient-ils pas que ces calculs si précis et si minutieux sentent la fraude [1] » ?

4° Le nom de Job est allégorique, et « façonné tout exprès pour orienter le lecteur [2] ». — On n'est pourtant pas encore parvenu à fixer exactement le sens de ce nom, qui, suivant les auteurs, veut dire : le hurleur, l'ami, l'ennemi, le maltraité, le repentant, etc. [3]. Le nom des trois amis de Job, et les autres noms qui se lisent dans le livre, n'ont aucune signification en rapport avec le sujet traité [4].

5° Le dogme ne pouvait être aussi avancé du temps de Job qu'il le paraît dans le livre ; l'auteur lui a prêté gratuitement ses idées. — L'objection part d'un préjugé érigé en axiome par les rationalistes, d'après lesquels l'humanité a commencé par la barbarie intellectuelle, pour s'élever ensuite peu à peu aux idées morales et religieuses. Ce *postulatum*, contredit par les faits, ne peut servir de base à aucune difficulté sérieuse.

III. — *Au fond historique reçu de la tradition, l'auteur a ajouté les développements poétiques et philosophiques*

1. Le Hir, *op. cit.*, p. 235.
2. Reuss, *Job*, p. 16.
3. Cf. Knabenbauer, *In Job*, p. 35.
4. Eliphaz, « Dieu est force » ou « mon Dieu est l'or » ; Baldad, « sans mamelles » c'est-à-dire, « non élevé au sein » ; Sophar « le blond » ; Éliu, « dont il est le dieu », si tant est pourtant que ces noms soient à expliquer d'après l'hébreu.

du dialogue. — *a*) L'auteur a recueilli l'histoire de Job sous forme de chants populaires, de récits traditionnels, etc., ayant cours en Arabie, et connus peut-être des Hébreux lors de leur séjour au désert ou de leur entrée en Palestine. Il a fait ensuite pour ce canevas historique ce que le Sauveur fit plus tard dans sa parabole de Lazare et du mauvais riche : « Parabolam super historiam finxit [1] ». — *b*) Il est bien impossible de faire aujourd'hui le départ de ce qui, dans le livre, appartient à l'auteur, et de ce que la tradition lui a fourni. — *c*) Il est également sans importance de décider de quel genre littéraire relève le livre de Job. Ce n'est ni une épopée, ni un poème didactique, ni un drame ; c'est un ouvrage oriental, qui n'a pas d'analogue dans les productions du génie classique. Tous sont d'accord cependant pour y reconnaître un chef-d'œuvre de premier ordre [2].

II. — Autorité divine.

I. — L'inspiration du livre de Job n'a jamais fait doute dans l'antiquité. Le livre était inscrit au canon juif ; Ezéchiel, l'auteur de Tobie, S. Jacques, S. Paul l'ont cité, ou ont fait allusion à ce qu'il raconte [3]. L'Église a condamné, au cinquième concile général, Théodore de Mopsueste qui le premier avait nié son caractère sacré.

II. — Comme dans le livre de Job sont exposées des théories contradictoires, il y a lieu de se demander quels passages participent au privilége de l'inspiration.

1° L'auteur est nécessairement inspiré dans le prologue et l'épilogue, où il rapporte les faits qui se sont passés, et dans le discours qu'il prête à Dieu lui-même.

1. Maldonat, *in Luc*, XVI, 23.
2. Cf. Lowth, *Poésie sacrée*, XXXIII ; Herder, *Poésie des Hébreux*, Vme *Dial.* ; Plantier, *Étude sur les Poètes bibl.*, XXII, etc.
3. *Ezéch.*, XIV, 14, 16, 20 ; *Tob.*, II, 12 ; *Jacob*, V, 10, 11 ; Rom., XI, 35 ; I Cor., III, 19.

2° Job est bien accusé d'avoir « obscurci la sagesse par des paroles insensées » (xxxviii, 2); mais Dieu le loue ensuite d'avoir parlé selon la vérité (xlii, 7). Quelques commentateurs [1] ont pensé qu'il y avait dans les paroles de Job certains passages répréhensibles, passages d'ailleurs difficiles à déterminer, et qu'Estius laisse à indiquer par ceux qui ont le discernement des esprits. Il est bien plus probable que Job n'a excédé que dans la forme, et qu'il n'a point erré sur la doctrine. C'est l'avis formel de S. Augustin [2] et de S. Jérôme [3]; c'est aussi, semble-t-il, celui de l'Église, qui insère dans le Bréviaire les passages les plus véhéments de Job, entre autres le *Pereat dies* incriminé par S. Thomas [4].

3° Les discours des trois amis sont en contradiction avec ceux de Job. Il est à remarquer toutefois que S. Paul emprunte un témoignage à Éliphaz (v, 3), ce qui indique que, même dans cette partie de l'ouvrage, il y a des passages qui peuvent être inspirés. Aussi S. Augustin dit-il que « potuit etiam ex eorum verbis aliquam sanam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter dicta discernere [5] ». Cornely, expliquant cette règle [6], pense qu' « il faut accorder une autorité divine à toutes les paroles de Job, de ses amis et d'Éliu qui sont d'accord entre elles, et ne sont contredites ni par le discours de Dieu, ni par le prologue ou l'épilogue ». A ce titre, les paroles d'Éliu ont une valeur bien supérieure à celles des trois contradicteurs de Job.

1. S. Thomas, Estius, Cordier, etc.
2. *Ad Oros*, ix.
3. *Cont. Pelag.*, ii, 4.
4. *Prim. hebdom. Septemb. fer.*, iv.
5. *Ad Oros.*, ix, 2.
6. p. 70.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — S. Ephrem, Explication sur Job. — S. Ambroise, *de Interpellatione Job.* — S. Grégoire, *Moralium libri, sive Expositio in librum B. Job.* — S. Thomas, *Expositio in Job.*

Modernes. — *Catholiques.* Didace de Stunica, *Comment. in librum Job* 1589. — Pineda, *Comment. in Job libr.* XIII, 1597. — Sanchez, *In lib. Job Comment,* 1625. — Cordier, *In lib. Job Comment.* (1646), dans Migne. — Welte, *das Buch Job, uberset. und erkl.* (1849). — Le Hir, *le Livre de Job* 1873. — Zschokke, *Das Buch Job, ubers. und erkl.* 1875. — Knabenbauer, *Liber Job* (1885). — Lesêtre, *le Livre de Job* 1886.

Protestants. — Schultens, *Liber Jobi...* 1737. — Rosenmuller, *Jobus... illustratus*, 1806. — Delitzsch, *das Buch Job*, 1864.

CHAPITRE II

LE LIVRE DES PSAUMES.

Article I

TITRE, DIVISION, ORDRE DU PSAUTIER.

I. — Titre.

Le psautier a pour titre en hébreu תהלים, *thehillim*, « louanges », ou ספר תהלים, *sepher thehillim*, « livre de louanges ». Le nom de תפלות, *thephilloth*, « prières » est aussi donné aux Psaumes (LXXI, 20). Quel que soit le sujet traité, le psaume est toujours une louange et une prière qui s'adressent à Dieu.

Les traducteurs grecs ont donné à ces louanges le nom de ψαλμοί. Le ψαλμός correspond au *mizmor* hébreu ; c'est un chant rythmique qui doit être accompagné par les instruments, spécialement par le *nebel*, instrument à cordes, ψαλτήριον, d'où le nom de psautier donné par métonymie à toute la collection.

Le psautier fait partie des *kethoubim*, ou hagiographes ; il est même parfois cité pour toute cette classe de livres, où il occupe le premier rang [1].

II. — Division.

1° Les psaumes sont au nombre de 150 dans les trois textes hébreu, grec et latin ; mais certains d'entre eux ne sont pas divisés de même manière dans l'original et dans les versions. Il faut tenir compte de la différence de numération qui en résulte, parce que beaucoup d'auteurs

1. II Mach., II, 13 ; Luc., XXIV, 44.

surtout les protestants, citent les textes d'après l'hébreu. L'accord subsiste jusqu'au Ps. IX, et ne reprend ensuit qu'à partir du Ps. CXLVIII.

Heb.	LXX-Vulg.	Heb.	LXX-Vulg.
1-8	1-8	116	114-115
9-10	9	117-146	116-145
11-113	10-112	147	146-147
114-115	113	148-150	148-150

2° Le Psautier est divisé en cinq livres, comme le Pentateuque. Cette division est reconnue par la Mischna et un grand nombre de Pères [1]. S. Hilaire, S. Jérôme, et S. Augustin ne l'approuvent point, et déclarent n'en pas voir l'utilité. Mais cette divivsion n'a pas la prétention d'être logique ; elle indique seulement les collections successives qui ont été faites des psaumes.

a) Cette division est contemporaine des auteurs de chaque collection ; si elle avait été faite après coup, on n'aurait pas donné aux livres une étendue si inégale. S. Pierre [2] parle bien du livre des psaumes, au singulier ; mais ceci ne préjuge rien contre la division, puisque S. Marc parle de même du livre de Moïse (XII, 26).

b) La division est accusée par la conclusion ou doxologie qui termine chaque livre, sans se relier au psaume qu'elle accompagne : I, 1-40 ; II, 41-71 : III, 72-88 ; IV, 89-105 ; V, 106-150. Le Ps. CL est comme la doxologie de tout le Psautier.

c) Les cinq livres se distinguent encore par l'usage qui y est fait des deux noms de Dieu, *Jéhovah* et *Élohim*.

	I	II	III	IV	V
Jehovah	272	30	44	103	236
Elohim	15	164	43	0	1

Cette différence vient probablement des auteurs des col-

1. S. Hippol., Orig., S. Epiph., S. Hil., S. Ambr., S. Grég. Nyss., etc.
2. Act., I, 20.

lections; ainsi le Ps. XIII jéhoviste, devient élohiste dans le second livre, où il est répété (LII). On ne sait pas la raison de ces emplois différents.

III. — Ordre du Psautier.

Saint Augustin [1] avoue « ordinem hunc... sibi nondum esse revelatum ». Eusèbe a cru [2] que les psaumes étaient rangés d'après l'analogie des sujets traités. Mais la plupart d'entre eux ne ressemblent en rien à celui qui les précède. Saint Athanase [3] pense avec plus de raison que les psaumes ont été insérés dans les cinq collections d'après l'ordre où on les recueillait. De temps en temps cependant, on cherchait à mettre à la suite ceux qui avaient le même auteur, le même rythme, le même sujet, la même destination, etc.

Article II

TITRES DES PSAUMES.

Les anciens attribuaient à ces titres une grande importance, comme le prouve la peine qu'ils ont prise pour les expliquer. Aujourd'hui, les rationalistes les rejettent en bloc. Les copistes, il est vrai, ont pu prendre vis-à-vis de ces titres plus de liberté que vis-à-vis du texte lui-même; mais si quelques-uns soulèvent de justes critiques, le plus grand nombre méritent toute confiance, et remontent soit à l'auteur du psaume, soit à celui de la collection. Les traducteurs grecs nous ont conservé tous ceux qui se lisent encore dans l'hébreu, et quelques autres qui ont péri dans le texte primitif; ils ont même poussé le scrupule jusqu'à traduire d'une manière quelconque, parfois même jus-

1. *In Ps. CL.*
2. *In Ps., LXII.*
3. *Argum. in Psal.*

qu'à transcrire littéralement ceux qu'ils ne comprenaient pas. Aussi Théodoret [1] regarde-t-il comme « temerarium invertere inscriptiones... quas LXX omnes seniores in græcam linguam transtulere, sicut reliquam omnem sacram Scripturam ». Il est évident d'autre part que si toutes les inscriptions venaient de ceux qui ont fait les recueils, elles seraient plus uniformes, plus complètes, plus claires.

Il y a 35 psaumes en hébreu, et 19 seulement dans les LXX, qui manquent de titre. Les titres donnent les renseignements suivants :

1° Le nom de l'auteur. — David, III, etc, les Fils de Coré, XLIV, etc., Salomon, LXXI, Moïse, LXXXIX, etc. Le ל qui se trouve devant ces noms propres n'est pas attributif, comme l'ont pensé les traducteurs, qui le rendent par le datif ; c'est le *lamed auctoris*, désignant celui qui a composé le psaume.

2° Le genre littéraire auquel appartient le psaume :

Maskil, le poème instructif ou didactique, LXX : συνέσεως ou εἰς σύνεσιν, Vulg. : *intellectus, intelligentia*. Ce titre est donné à 12 psaumes [2].

Miktham, pour être gravé, excellent, LXX : στηλογραφία ou εἰς στηλογραφίαν, Vulg. : *tituli inscriptio*, titre de 6 psaumes [3] et du cantique d'Ézéchias.

Mizmor, ψαλμός, le chant rythmé, nom donné à 57 psaumes.

Schiggaion, chant irrégulier, dythyrambique, LXX : ψαλμός, Ps. 7.

Schir, le cantique, *schir mizmor*, le cantique avec accompagnement d'instruments.

Thefillah, la prière [4].

1. *Præf. in Psalm.*
2. 31, 41-44, 51-54, 73, 77, 88.
3. 15, 55-59.
4. Ps. 16, 85, 89, 101.

Thehillah, le chant de louange, nom donné au Ps. 144 et à tout le psautier.

Thodah, la louange. Le Ps. 29 est un *mizmor thodah*.

3° Les indications musicales :

a) — *Lamnatseach*, « au maître de chant », à celui qui est chargé de composer l'air, de l'adapter ou de le faire exécuter. 52 psaumes lui sont renvoyés. Ce nom vient du verbe נצח, au piel *nitseach*, être proposé [1]. Au lieu de למנצח, les traducteurs ont lu avec une lettre de moins לנצח, *lanetsach*, εἰς τὸ τέλος, « in finem ». Les Pères ont appliqué au Messie les psaumes qui portent ce titre ainsi traduit.

b) — Les instruments qui doivent servir à l'accompagnement :

Hal-haggittith, sur l'instrument venu de Geth, ville des Philistins [2]. On ne sait quel est cet instrument. Quelques-uns pensent que le *gittith* est peut-être un air venu de Geth. Les versions ont lu *hal-haggittoth*, de *gath*, pressoir, LXX : ὑπερ τῶν ληνῶν, Vulg. : *pro torcularibus*, pensant que les psaumes en question devaient être chantés en actions de grâces après les vendanges. Le contenu des trois psaumes indiqués n'a rien qui réponde à une pareille destination.

El-nechiloth, sur les flûtes (Ps. 5), de *chalal*, percer. Les *nechiloth* peuvent désigner tous les instruments à vent. Les versions font venir le mot de *nachal*, posséder, héritier, LXX : ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, Vulg., *pro ea quæ hæreditatem consequitur*.

Bi-neginoth, sur les instruments à cordes [3]. LXX : ἐν ὕμνοις, ἐν ψαλμοῖς, Vulg. : *in carminibus*.

c) — La manière d'exécuter le chant :

Hal-halamoth, pour les voix hautes, de ténor ou de soprano (Ps. 45), de *halah*, monter, ou selon d'autres,

1. II Par., II, 1 ; XXXIV, 13 ; I Esdr., III, 8, 9.
2. Ps. 8, 80, 83.
3. Ps., 4, 6, 53, 54, 66, 75 et le cantique d'Habacuc.

moins probablement, du *helem*, jeune homme, ou *halmah*, jeune fille. Les traductions font venir le mot de *halam*, cacher, LXX : ὑπερ τῶν κρυφίων, Vulg. : *pro arcanis.*

Hal-haschminith, pour l'octave, LXX : ὑπερ τῆς ὀγδόης, Vulg. : *pro octava,* [1]. Ce mot désigne l'octave grave, les voix de basse.

Hal-machalath, sur le mode plaintif [2], de *chalah,* être malade. Ce mode convient bien aux psaumes indiqués. D'autres, moins probablement, donnent au mot le même sens qu'à *nechiloth,* flûtes. Les versions ne traduisent pas, LXX : ὑπερ μαελέθ, Vulg. : *pro maeleth.*

d) — Les airs sur lesquels il faut chanter :

Al-thascheth, LXX ; μὴ διαφθείρῃς, Vulg. : *ne disperdas, ne corrumpas,* premiers mots d'un chant connu, sur lequel il faut mettre les psaumes 56-58, 74.

Hal-ayyeleth hashachar, sur « la biche de l'aurore », autre début d'un chant connu, pour le psaume 21. Au lieu de *ayyeleth*, les versions ont lu, avec une ponctuation différente, *eialouth*, force, LXX : ὑπερ τῆς ἀντιλήψεως (Symm. βοηθείας) τῆς ἑωθινῆς, Vulg. : *pro susceptione matutina.*

Hal ionath elem rechoqim, sur « la colombe muette du lointain », ou « des térébinthes lointains « (Ps. 45). Les versions ont pris ce titre dans un sens allégorique ; LXX : ὑπερ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου, Vulg. : *pro populo qui a sanctis longe factus est.*

Hal moth labben, sur « la mort du fils », ou « la mort pour le fils » (Ps. 9). Les versions ont lu en un seul mot *halamoth*, LXX : ὑπερ κρυφίων τοῦ υἱοῦ, Vulg. : *pro occultis filii*. Comme parmi les chantres du temple s'en trouvait un du nom de Ben ou Benaïa [3], il se pourrait aussi que

1. Ps. 6, 11 ; I Par., XV, 21.
2. Ps. 52, 87.
3. I Par., XV, 18, 20.

le titre primitif eût été : pour les voix hautes de Ben, dirigées par Ben.

Hal schoschannim, sur les lis[1], et *hal schouschan edouth,* sur le lis du témoignage[2], commencements d'airs connus. Les versions tirent le mot de *shanah,* changer, LXX : ὑπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων, Vulg. : *pro iis qui commutabuntur*.

e) — Aux indications musicales se rattache le terme סלה, *selah*, qu'on trouve 71 fois dans 39 psaumes, et 3 fois dans le cantique d'Habacuc. Il n'est pas dans le quatrième livre, et ne se trouve que 4 fois dans le cinquième. Il est placé parfois à la fin des strophes, d'autres fois au milieu, ou même en pleine phrase (LVII, 4). Les anciens ont traduit ce mot assez diversement ; LXX : δίαψαλμα, Targum : *lehalmin,* pour toujours, Aquila : ἀέι, Quinta : διαπαντός, Sexta, Théodotion : εἰς τέλος, Symmaque : εἰς τὸν αἰῶνα, S. Jérôme : *semper*. La Vulgate l'omet toujours. Ce désaccord montre que l'on n'était pas bien fixé sur la valeur de ce terme. Aujourd'hui, d'après Gesenius, on le fait venir de *salah,* suspendre, arrêter. Le *selah* marquerait donc une suspension dans le chant, et un interlude d'instruments. On peut s'étonner alors de son absence dans les deux derniers livres qui renferment le plus de psaumes liturgiques. Ce mot, du reste, n'a aucune influence sur le texte.

4° Les indications liturgiques et historiques :

Lehiom hashabbath, LXX : εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου : Vulg. : *in die sabbathi* (Ps. 91). Les versions ont d'autres indications analogues pour les psaumes 23, 47, 93, 92, attribués au premier, au deuxième, au quatrième et au sixième jour de la semaine. On sait par le Talmud que les

1. Ps., 44, 68.
2. Ps., 59, 79.

psaumes 81 et 80 étaient marqués pour le troisième et le cinquième jour.

Lehazkir, LXX : εἰς ἀνάμνησιν, Vulg. : *in rememorationem* [1], pour le moment du sacrifice où l'on offrait l'encens [2].

Lethodah, LXX : εἰς ἐξομολόγησιν, Vulg. : *in confessione* [3], pour le sacrifice pacifique ou d'actions de grâces.

Schir-chanoukkath habbaith, LXX : ᾠδὴ τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου : Vulg. : *canticum in dedicatione domus,* pour la dédicace de la maison du Seigneur, de l'aire d'Areuna [4].

Les circonstances historiques qui ont donné occasion à la composition des psaumes sont encore indiqués pour un assez grand nombre d'autres [5].

Article III

TEXTE ORIGINAL ET VERSIONS DES PSAUMES.

I. — *Texte hébreu.* — Ce texte n'a été fixé par les massorètes que du VIe au IXe siècle. Par conséquent il a pu s'y glisser auparavant bien des variantes [6]. Aussi, n'est-on pas autorisé à le préférer de parti-pris aux versions, et peut-on, quand il y a lieu, chercher à le corriger.

II. — *Versions grecques.* — Les continuateurs des Septante avaient déjà traduit les psaumes vers le milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ, comme le donne à penser le Prologue de l'Ecclésiastique. Ils ne furent pas toujours heureux dans leur entreprise, soit manque d'habileté, soit difficulté de lire un texte hébreu où les voyelles n'étaient pas marquées, et où beaucoup de consonnes pouvaient être

1. Ps. 37, 69.
2. Lévit., II, 2, 9, 16 ; V, 12 ; VI, 8 ; Num., V, 26 ; Is., LXVI, 3.
3. Ps. 99.
4. Ps. 29.
5. 3, 7, 17, 26, 28, 33, 50, etc., etc.
6. Cf. Bossuet, *Dissert. in Psalm.*, XXVI.

prises l'une pour l'autre, à raison de leur grande ressemblance. Ils ne saisissent pas toujours le sens d'un mot peu usité, rendent trop servilement les particules, mettent tous les verbes au passé ou au futur, et atténuent les expressions figurées dont l'anthropomorphisme leur paraît trop accentué. Néanmoins, leur traduction représente un texte hébreu des plus anciens, et même quand elle est fautive, permet de remonter jusqu'au terme original. Parfois son importance est décisive, par exemple, au Psaume xxi, 16, où l'hébreu actuel lit כערי *caari*, comme un lion, et où la traduction grecque ὤρυξαν suppose dans l'original antique כארו, *caarou*, ils ont percé. C'est cette version qui est citée dans le Nouveau Testament, même quand elle n'est pas conforme à l'hébreu [1].

Des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, saint Jérôme préfère la première : « Isti (Symm. Théod.) semichristiani judaice transtulerunt, et judœus Aquila interpretatus est ut christianus ».

III. — *Versions latines*. — La *Vulgata editio* des psaumes, qui était en usage dès les premiers siècles, était en *lingua rustica* et eut plusieurs recensions, parmi lesquelles les plus célèbres furent l'*Itala*, et la version usuelle en Afrique, de Tertullien à S. Augustin. S. Jérôme en fit successivement 1° une révision sur le texte grec, d'où le *Psalterium romanum* (383), en usage à Rome jusqu'à S. Pie V, et auquel appartiennent le *Venite exultemus* de l'Invitatoire, et les passages cités dans le Missel. — 2° Une seconde révision d'après les Hexaples d'Origène, d'où le *Psalterium gallicanum* (389), d'abord adopté dans les Gaules, et inséré dans la Vulgate actuelle. — 3° Une version latine faite directement sur l'hébreu (391), et plus exacte que les précédentes.

IV. — *Autres versions anciennes*. — Le *Targum*, para-

1. Ps. xviii, 5 ; l, 6 ; cxv, 10.

phrase chaldaïque due aux Talmudistes de Jérusalem, probablement antérieure à la ruine du temple, et précieuse parce qu'elle nous fait connaître le sens donné par les Juifs à certains passages, surtout dans les psaumes messianiques.

La *Peschito* ou version syriaque, faite sur l'original au plus tard au second siècle.

Article IV

AUTEURS DES PSAUMES.

I. — En appelant la collection des psaumes *psalterium davidicum*, le Concile de Trente n'a pas eu l'intention d'attribuer tous les psaumes à David; il a même écarté à dessein le titre de *psalmi Davidis* [1]. S. Ambroise et S. Augustin, suivis par Cassiodore, S. Thomas, Cajetan, etc., ont cru que David avait composé tous les psaumes, et parlé prophétiquement des événements postérieurs à son règne, auxquels certains d'entre eux font allusion. Les Pères grecs, et en Occident, S. Hilaire et S. Jérôme ne sont point tombés dans cette exagération. Ce dernier déclare « errare eos, qui omnes psalmos David arbitrantur, et non eorum quorum nominibus inscripti sunt [2] ». En effet, — *a*) Les noms qui sont en tête des psaumes ne peuvent pas désigner toujours des chanteurs ; Asaph et les fils de Coré pouvaient être à la fois chanteurs et auteurs, mais on n'en saurait dire autant de Moïse et de Salomon. — *b*) Les Paralipomènes [3] parlent de cantiques de David et d'Asaph le voyant. Pourquoi ceux de ce dernier ne seraient-ils pas dans le Psautier ? — *c*) Il n'est pas impossible que Dieu ait révélé à David les événements du temps de la captivité, mais rien absolument ne prouve que cette révélation ait eu lieu. —

1. Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, VI, 14.
2. *Ep. ad Cyprian.*, CXL, 4.
3. II, XXIX, 3.

La grande diversité de style et de composition que l'on constate dans les psaumes oblige à conclure que des auteurs différents les ont écrits.

II. — Les auteurs des psaumes sont :

1° *Moïse*. — Le psaume 89 qui porte son nom a des analogies frappantes avec les cantiques du Pentateuque.

2° *David*. — Il est l'auteur du plus grand nombre de psaumes, et les livres historiques parlent de ses compositions [1]. L'hébreu lui attribue 73 psaumes, les Septante 84, et la Vulgate 85, mais les versions lui en prêtent quelques-uns qui sont plus récents que lui. Il faut ajouter à ce nombre le psaume 2 que les Actes citent sous son nom, par conséquent le psaume 1, qui en était autrefois inséparable [2], et aussi quelques-uns des psaumes anonymes. On peut en assigner 23 à l'époque de la persécution de Saül, qui dura sept ans, 24 au cours du règne, 18 à la période de la révolte d'Absalon, le reste à la fin du règne ou à une époque incertaine [3]. David a successivement passé par toutes les alternatives de la vie humaine : jeunesse, gloire précoce, persécution, vie errante, royauté, grandeur et prospérité, chute profonde, repentir, malheurs domestiques, vieillesse, etc. Ses psaumes reflètent fidèlement les diverses situations dans lesquelles il s'est trouvé ; le style et les pensées varient donc selon les circonstances, mais partout c'est le plus profond sentiment religieux et le lyrisme le plus élevé [4].

1. II Reg., XXIII, 1 ; II Par., VII, 6 ; XXIX, 30 ; Eccli., XLVII, 10, 11.
2. Act., IV, 25 ; XIII, 33.
3. Voir dans la préface de notre commentaire sur *les Psaumes*, p. XLVIII, la table chronologique de tous les psaumes, table où dans bon nombre de cas la date n'a pu être indiquée que par conjecture.
4. M. Renan termine le premier vulume de son *Histoire du peuple d'Israël*, p. 451, par des grossièretés à l'endroit de David et des « âmes pieuses », qui « en se délectant des sentiments pleins de résignation et de tendre mélancolie contenus dans le plus beau des livres liturgiques », croient être en communion avec lui. Dans le second volume, il fait cette déclaration : « Il n'est pas impossible que

3° *Salomon.* — Il a composé le psaume 71, où l'on sent le même souffle poétique que dans le VIIIe Chapitre des Proverbes, et peut-être aussi le psaume 126.

4° *Asaph.* — Il est l'auteur de 12 psaumes[1]. Il était un des chantres établis par David dans la maison du Seigneur[2], mais tous les psaumes qui portent son nom ne sont pas de lui. La famille des Asaph était encore en fonctions sous Josaphat[3], sous Ezéchias[4], et même au retour de la captivité[5]. Les psaumes qui font allusion à des événements postérieurs au temps de David doivent donc être attribués à des descendants du premier Asaph.

5° *Eman* l'Ezrahite, psaume 87, et *Ethan* l'Ezrahite, psaume 88. C'étaient deux poètes du temps de Salomon[6].

6° Les *Fils de Coré.* — Ils remplissaient des fonctions dans le temple[7]. Les différents membres de la famille de Coré au retour de la captivité, ont composé 11 psaumes, remarquables par leur lyrisme.

David, qui avait du goût pour la poésie, ait composé quelques chants exprimant son allégresse triomphale et sa reconnaissance envers Iahvé. Mais aucun des psaumes ne paraît sérieusement pouvoir lui être attribué » p. 46. « Il fit des poésies... Sa manière n'était pas la strophe banale et amplifiée, sans rien de circonstanciel, qui domine dans la plupart des psaumes. De bonne heure cependant, on s'habituait à lui prêter des compositions de ce genre ; plus tard, à l'époque relativement moderne où l'on fit des collections de psaumes, son nom fut mis sans discernement en tête de pièces du genre *sir* et *mizmor*, qui ont avec lui aussi peu de rapports que possible » p. 68. On s'attendait à des preuves, on n'a que des affirmations contradictoires : David a pu composer quelques chants, il fit des poésies, on s'habitua *de bonne heure* à lui attribuer des psaumes, aucun de ceux qui nous restent n'est de lui, et cependant M. Renan connaît très bien sa manière. O exquise logique !

1. 49, 72-82.
2. I Par., VI, 39 ; II, XXIX, 30.
3. II Par., XX, 14.
4. IV Reg., XVIII, 18, 37.
5. I Esdr., II, 41 ; II, XI, 17.
6. III Reg., IV, 31.
7. I Par., VI, 23 ; IX, 17-19; II, XX, 19.

7° Les psaumes *anonymes*, ἀδέσποτοι ou orphelins, comme les appelaient les Juifs, sont en hébreu au nombre de 48, presque tous dans les deux derniers livres. Les versions en attribuent bien encore à Jérémie, ps. 136, à Aggée et à Zacharie, ps. 111, 145, (LXX : 145-148) ; mais ces attributions ne sont pas sûres et indiquent plutôt l'époque où ont été faites les collections. Les rabbins, dont Origène, S. Hilaire, S. Jérôme, etc., ont accepté l'idée, adjugeaient au dernier auteur nommé tous les psaumes anonymes qui suivaient. Cette règle est inacceptable; elle ne repose sur aucune donnée traditionnelle, et est inconciliable avec le contenu des psaumes en question.

Article V

DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PSAUMES.

A raison du sujet qu'ils traitent ou de leur destination, les psaumes peuvent être rangés en 9 classes, bien que dans un grand nombre se rencontrent des caractères multiples ou difficiles à déterminer.

1° Psaumes d'*adoration*, célébrant les différents attributs de Dieu, et formant des élévations sur les parties de la révélation qui se rapportent à la nature divine [1].

2° Psaumes d'*action de grâces*, à la suite de bienfaits généraux ou particuliers [2].

3° Psaumes d'*invocation*, pour demander secours contre les ennemis [3], ou réclamer de Dieu des grâces spéciales [4].

4° Psaumes de *pénitence*. L'Église en a désigné sept, comme très propres à exprimer la contrition du péché, soit qu'ils aient déjà ce sens, soit qu'ils implorent la déli-

1. 8, 10, 17, 23, 33, 138, 144, etc.
2. 9, 45, 64, 102, etc.
3. 3, 4, 5, 7, etc.
4. 11, 12, 41, 42, 87, etc.

vrance d'ennemis figurant le péché ou le démon. Ces psaumes sont les suivants, dans l'ordre de leur composition : 50, 31, 6, 37, 142, 101, 129.

5° Psaumes *didactiques*, surtout destinés à l'enseignement du devoir et à l'éloge de la vertu. Le psaume 118 est le type du genre.

6° Psaumes *historiques*, véritables petits poèmes, dans lesquels les psalmistes esquissent à grands traits une partie de l'histoire d'Israël, pour faire ressortir l'action providentielle dans la conduite des événements[1].

7° Psaumes *liturgiques*, composés à l'occasion de cérémonies religieuses, ou pour le service spécial du temple[2]. Une grande partie du quatrième et du cinquième livres se compose de psaumes de cette nature.

8° Psaumes *messianiques*. Ce sont ceux qui se rapportent au Messie futur, et ont trait à sa vie, à sa passion, à sa résurrection ou à son règne glorieux. Quelques-uns sont messianiques au sens littéral[3], d'autres le sont seulement au sens spirituel, et concernent littéralement un personnage qui est type du Messie[4]. Dans plusieurs encore, l'idée messianique est plus ou moins implicite ; mais il serait excessif de vouloir, comme S. Augustin, les rapporter tous au Messie. S. Hilaire, s'élevant contre cette exagération, disait : « Cavendum est ne, dum omnia convenire in eum æqualiter opinamur, per assertionis hujus studiosam intentionem plurimum et divinitatis suæ dignitati, et operationis sacramento, et operationum potestati, et passionis virtuti, et resurrectionis gloriæ detrahatur. Tenendus igitur modus est, et diligenter ac caute constituen-

1. 77, 104, 105.
2. 14, 23, 65, etc.
3. 2, 21, 44, 68, 71, 109 et une partie de 15.
4. 8, 18, 34, 39, 40, 67, 77, 96, 101, 108, 116, 117.

dum est, quid de divinitatis suæ nativitate, quæ ei a Patre est, fuerit prophetatum [1] ».

Le caractère messianique ne peut pas être attribué arbitrairement à un psaume. Un psaume concerne le Messie :

a) Quand il est regardé comme tel par la tradition juive.

b) Quand il est cité ou employé dans ce sens par Notre Seigneur ou les Apôtres [2].

c) Quand la tradition catholique, représentée par l'ensemble des Pères et des commentateurs autorisés, lui reconnaît ce caractère.

9° Psaumes *des dégrés*. Le titre de *schir hammahaloth*, ᾠδὴ τῶν ἀναϐαθμῶν, *canticum graduum*, est donné à 15 psaumes (119-134). Tous, sauf le psaume 130, sont postérieurs à la captivité. Comme les sujets traités sont très différents, ces psaumes ne peuvent devoir leur nom aux idées qu'ils expriment. Ce titre n'indique pas non plus un mode d'exécution musicale, ni un début d'air connu. Il faut chercher ailleurs l'explication.

a) Gesenius pense que les psaumes graduels doivent ce nom au rythme de gradation, consistant en ce que les derniers mots d'un vers sont répétés au commencement du vers suivant [3]. Mais cet artifice de composition, qui résulte du parallélisme, ne se trouve pas dans tous les psaumes graduels, et par contre se voit dans d'autres psaumes [4].

b) D'anciens auteurs juifs, au dire d'Aben Ezra, ont

1. In Ps., LXIII, 2, 3.

2. « Les Apôtres avaient reçu une large part de lumière divine ; aussi possédaient-ils une vue plus claire que la nôtre sur l'Ancien Testament et reconnaissaient-ils avec assurance, dans beaucoup de passages des psaumes, des allusions messianiques, des rapports typiques avec le Messie souffrant ou dominateur, là où l'exégèse purement scientifique les eût à peine trouvés ». Thalhofer, *Einleit.*, 6 p. 19.

3. CXX, 1, 2 ; CXXII, 3, 4 ; CXXV, 2, 3.

4. CVII, CXIII, CXVII, etc.

pensé que ces psaumes étaient destinés à être chantés sur les 15 degrés qui, au temple de Jérusalem, séparaient le parvis des femmes du parvis des hommes.

c) La plupart des modernes croient que les *hammahaloth* n'étaient autres que les montées à Jérusalem, auxquelles étaient obligés trois fois par an les Juifs de Palestine. Ces pèlerinages, ayant un but religieux, ne pouvaient s'accomplir sans que la prière y eût sa place marquée ; ils étaient en même temps l'image de la vie, voyage de l'homme en ce monde ; aussi les psaumes qu'on y chantait parlent-ils de ce qui peut encourager et consoler l'homme ici-bas : protection de Dieu, repentir, charité fraternelle, désir d'arriver à la cité sainte, etc.

d) Quelques-uns, à la suite des Pères grecs, admettent que ces psaumes ont été composés pour être chantés pendant le retour de Babylone en Palestine.

e) Ces différentes explications peuvent représenter chacune une partie de la vérité. Il est possible que ces cantiques aient été composés presque tous à l'occasion du retour de la captivité. Pour aider la mémoire, et rendre le chant plus facile à des voyageurs marchant en troupes, on a cherché les assonnances rythmiques. Les Juifs ont ensuite gardé l'habitude de répéter ces mêmes cantiques quand ils montaient ensemble à la ville sainte, et comme les habitants de Jérusalem et les lévites du temple n'avaient pas de voyage à faire, ils s'unissaient à leurs frères en chantant les psaumes du pèlerinage sur les quinze degrés qui séparaient les parvis.

Article VI

ÉPOQUES DE LA FORMATION DU PSAUTIER.

Les cinq livres du psautier forment autant de collections successives.

1° *a*) Le premier livre (1-40) ne contient que des psaumes de David. Comme le saint roi donna ses soins à l'organisation du culte et à la splendeur des chants sacrés [1], on est fondé à croire qu'il fit lui-même, ou fit faire sous ses yeux, un recueil des chants qu'il avait composés, dans lequel il inséra ceux qui étaient d'une application générale. — *b*) Le second livre (41-71) renferme des psaumes de David et des fils de Coré, dont plusieurs sont de l'époque d'Ezéchias. Ce pieux roi avait fait une collection de proverbes [2] ; il fit probablement de même pour un certain nombre de psaumes non compris dans le premier livre. Le second livre daterait donc de son temps. — *c*) Le troisième livre (72-88) compte 11 psaumes d'Asaph, sur 1 de David et 5 des fils de Coré. Mais comme dans cette collection, plusieurs [3] se rapportent à l'époque de la captivité, le recueil n'a dû être fait qu'après le retour, probablement par un des descendants d'Asaph. — *d*) Les deux derniers livres (89-105, 106-150) contiennent quelques psaumes anciens, 1 de Moïse, plusieurs de David, et un grand nombre de compositions anonymes, destinées à l'usage liturgique, et faisant allusion à la captivité, au retour de l'exil et à l'état de choses qui a suivi. On peut donc en attribuer la formation à Esdras, dont on sait le soin à réunir tout ce qui avait été laissé par les écrivains sacrés.

2° Le psautier avait donc sa forme arrêtée sous Esdras. Alors se firent probablement les modifications de détail nécessaires par l'adaptation au service liturgique, en particulier l'addition, à certains psaumes des premiers livres, de prières pour demander le retour complet des captifs et le rétablissement de Jérusalem dans son état

1. II Par., XXIX, 25.
2. Prov., XXV, 1.
3. 73, 78, 84.

primitif [1]. Dans ce travail de révision, d'adaptation, d'admission dans le psautier, Esdras fut nécessairement inspiré. Les auteurs catholiques sont presque tous d'accord pour lui attribuer la fermeture du livre des psaumes [2].

3°. Les rationalistes prétendent que certains psaumes conviennent parfaitement à la situation des Juifs sous les Machabées, que par conséquent ils ont été composés à cette époque, et que la clôture du psautier doit être reculée de deux ou trois cent ans [3]. Plusieurs Pères avaient déjà pensé que quelques psaumes se rapportaient à cette époque, mais ils les faisaient composer prophétiquement par des auteurs bien antérieurs.

Mais toutes les présomptions sont contraires à l'existence de *psaumes machabéens*. — *a*) Ceux qui les admettent n'ont aucun critérium sérieux pour les discerner, et ne s'accordent point pour les désigner. — *b)* De ce que des psaumes conviennent très bien à une situation historique, il n'est pas logique de les attribuer à cette époque, s'il s'est présenté antérieurement des situations analogues auxquelles on peut les rapporter avec tout autant de droit. En pareil cas, c'est à la tradition qu'il faut s'en remettre. Or « dans les psaumes en question, on ne peut trouver aucun trait qui nous reporte nécessairement au temps des Machabées, et qui ne puisse aussi bien, parfois même mieux, convenir à l'époque des Chaldéens et des Perses [4] ». — *c)* La période des Machabées a été relativement courte et agitée. Beaucoup des psaumes anciens n'exprimaient que trop bien les angoisses et les vœux des Juifs persécutés alors, et il est bien probable que le nom du poète qui en eût alors composé de nouveaux ne fût pas

1. XIII, 7 ; XXIV, 22 ; XXXIII, 23 ; L, 20, 21 ; LII, 7.
2. Kaulen, Vigouroux, Zschokke, Cornely, etc.
3. Bengel, Bertholdt, Hitzig, Olshausen, Reuss, etc. A eux se joignent parmi les catholiques Patrizi, Palmieri et Curci.
4. Hupfeld, *Einleit.*, VI, *Anm.*, 2.

resté ignoré. — *d*) Les Juifs de Palestine n'ont reconnu comme sacré aucun livre postérieur à Esdras [1]. Les psaumes machabéens n'auraient donc pu pénétrer dans le canon. L'impossibilité est d'autant plus grande que ces prétendus psaumes ne sont pas à la fin du psautier, mais se trouvent disséminés dans les différents livres. — *e*) Le premier livre des Machabées (vii, 17) cite comme Ecriture sainte un passage du psaumes 78, qui appartient au iiie livre. Ce psaume s'applique très bien aux événements contemporains, et pourtant la citation le suppose antérieur. — *f*) Jésus, fils de Sirach, écrivant vers 230 le prologue de l'Ecclésiasque, mentionne comme déjà traduits en grec la Loi, les prophètes, et τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, c'est-à-dire les hagiographes, en tête desquels étaient les psaumes. Or la persécution d'Épiphane, celle surtout qui aurait pu donner occasion à des psaumes machabéens, se termina par la mort du prince, en 163. Des psaumes de ce temps n'auraient donc pu être dans le canon [2]. Cette conclusion n'a guère moins de valeur si on fait descendre jusqu'à 130 le prologue du fils de Sirach ; car il ne resterait qu'une trentaine d'années pour placer la composition de ces psaumes, leur insertion dans le canon et leur traduction en grec. — *g*) Les psaumes prétendus machabéens ont été composés en hébreu ; ils ont dû être écrits en cette langue au moment même où la Bible se traduisait en grec ; comment expliquer alors que les traducteurs aient si mal compris les titres des psaumes dus à leurs contemporains ? — *h*) Enfin, on ne peut trouver dans le

1. Josèphe atteste que d'Artaxercès (471-424) jusqu'à son temps, « tout ce qui a été écrit n'a pas été jugé digne de la même foi que ce qui précède, parce qu'il n'y a plus eu succession certaine de prophètes ». *Cont. App.*, i, 8.

2. Le Psautier était si bien fermé à l'époque de la traduction grecque, que les LXX ajoutant un CLIme ps., l'appellent ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ.

style de ces psaumes aucun appui à l'hypothèse de leur composition tardive. Sans doute, le style faiblit à l'époque de la captivité et du retour de l'exil ; tous les psaumes n'en sont pas moins écrits dans une langue dont la pureté est incompatible avec la décadence littéraire des derniers siècles avant J.-C.

L'hypothèse des psaumes machabéens est donc inadmissible [1].

Article VII

AUTORITÉ DES PSAUMES.

I. — L'*autorité historique* des psaumes ne peut être établie que pour chaque psaume en particulier. C'est la tâche du commentateur d'en déterminer l'auteur et l'époque, et de justifier cette détermination.

II. — L'*autorité divine* des psaumes est admise sans contestation, tant par la tradition juive que par la tradition chrétienne. Cette autorité est telle, qu'après Isaïe, aucun livre n'est cité plus souvent par Notre Seigneur et par les Apôtres, dans leur argumentation contre les Juifs [2]. Aussi les psaumes sont-ils devenus pour l'Église, comme pour la synagogue, le texte habituel de la prière publique.

III. — On allègue deux objections contre l'autorité divine des psaumes :

1° *La doctrine des psaumes sur la vie future.* —*a*) Les

1. C'est l'avis de presque tous les catholiques, Danko, Scholz, Haneberg, Kaulen, Vigouroux, Thalhofer, Zschokke, Cornely. etc., et des protestants Hengstenberg, Hævernick, Gesenius, Keil, Hupfeld, Perowne, etc.

2. Voici le nombre de ces citations pour chaque livre du psautier :

I	II	III	IV	V
27	11	4	7	15

En tout 64 témoignages, dont on peut voir le détail dans les index mprimés à la fin des Bibles.

psalmistes parlent du shéol comme du séjour où les âmes, après la mort, ne se souviennent plus de Dieu, et ne sont capables de rien[1]. — Le shéol, en effet, apparaissait aux Juifs comme un lieu d'inaction et d'impuissance morale, où le mérite n'était plus possible, et où l'on ne pouvait plus faire pour Dieu ce qu'on fait sur la terre. Du reste, ils n'étaient pas très fixés sur sa nature, et ne l'envisageaient qu'avec une profonde répugnance. — *b*) Ils parlent d'une sorte d'anéantissement après la mort : « détournez les yeux de moi avant que je ne sois plus » (xxxviii, 14.) — Mais nous employons couramment des expressions analogues, sans douter le moins du monde de la vie future. — *c*) Ils supposent les morts soustraits à la main de Dieu (lxxxvii, 6) — Ceci ne doit s'entendre que de la soustraction à l'action providentielle, telle qu'elle s'exerce en ce monde.

Il faut reconnaître aussi que dans l'Ancien Testament, la doctrine de la vie future n'est point professée aussi clairement que dans le Nouveau. Mais le témoignage des psaumes est bien loin d'être négatif à ce sujet ; autrement les Saducéens n'auraient pas manqué d'accepter comme sacré un livre aussi célèbre que le psautier, tandis qu'ils ne regardaient comme tel que le Pentateuque où, d'après eux, ils n'est point question de la vie future [2].

2° *Les imprécations des psaumes*. On en trouve dans les psaumes de David [3], d'Asaph [4], des Juifs de Babylone [5], etc. — *a*) Ces passages sont tenus par l'Église pour inspirés, aussi bien que le reste des Livres saints. Donc, dans ces passages, c'est Dieu qui parle, « et toutes les fois que Dieu parle ainsi », dit très bien La Harpe, « il n'y a

1. vi, 6, xxix, 10 ; lxxxvii, 12 ; cxiii, 17.
2. Cf. Dœllinger, Paganisme et Judaïsme, vol. iv, p. 124.
3. xvii, 38, 39, 43 ; xxxiv ; lxviii ; cviii.
4. lxxviii.
5. cxxxvi.

ni souhait, ni imprécation, il y a jugement et prédiction, et apparemment Dieu est le maître »[1]. Aussi les Pères ne voient-ils là que des prophéties : « In verbis quasi mala optantis, intelligamus prædicta prophetantis », dit S. Augustin[2], Dans le Nouveau Testament, on trouve des malédictions qui ne sont pas moins véhémentes[3]. — *b*) Puisque Dieu trouve bon de prédire le châtiment, il peut aussi inspirer aux psalmistes son esprit de justice, pour le leur faire désirer. On n'a donc pas droit de leur supposer gratuitement des sentiments de vengeance et de haine, pour rendre raison de paroles que l'amour de la justice suffit à expliquer. « Propheta in spiritu Dei sic ea dicit, quomodo illa Deus facit, certo judicio, bono, justo, sancto, tranquillo, non turbatus ira, non amaro zelo, non animo inimicitiarum exercendarum, sed justitia vitiorum puniendorum.[4] » — *c*) Indépendamment de l'esprit divin qui inspirait ces imprécations, les sentiments des psalmistes ne pouvaient par eux-mêmes être aussi parfaits que ceux qu'anime l'esprit évangélique. « Meminerimus multa in V. T. pro illorum temporum ratione dici[5] ». « Sciant autem legis statum et non evangelicum vivendi modum, prophetam sectatum esse[6] ». — *d*) Il faut tenir compte enfin de la vivacité de langage propre aux poètes, surtout aux poètes orientaux.

1. *Le Psautier,* Disc. prélim., III.
2. *In Ps.*, CVIII, n. 7. De même S. J. Chrys., Eusèbe, Théodoret, etc.
3. Math., XI. 21 ; XXIII, 13-29 ; XXVI, 24 ; Luc., VI, 24, 25 ; Act., VIII, 20 ; XXIII, 3 ; II Tim., IV, 14 ; Apoc., VI, 10.
4. S. Aug., *In Ps.,* XXIV, n. 1, 9.
5. Bellenger, *Prolog. in Psalm.*, VI.
6. Théodoret, *In Ps.*, XXXIV, 29.

Article VIII

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

I. — *Anciens. Grecs.* — Il ne reste d'Origène que des fragments d'Homélies. — S. Athanase. *Lettre à Marcellin* sur l'Interprétation des Psaumes, une courte *Explication*, et un petit traité *sur les titres des Psaumes.* — Eusèbe de Césarée, Comment. des Ps. 1-118. — S. Basile, treize homélies. — S. Grégoire de Nysse, deux traités *sur les Inscriptions des Psaumes.* — S. Jean Chrys. *Expositions* sur les Ps. 3-12, 41, 43-49, 108-117, 119-150. — Théodoret, commentaire complet.

Latins. S. Ambroise, *Enarrat. in Ps.* (sur 13 ps. seulement.) — S. Hilaire, *Tract. sup. Psalm.* (sur 56 ps.) — S. Augustin, *Enarrat. in Psalm.* — S. Prosper d'Aquit. et Cassiodore, dépendant de S. Augustin.

II. *Moyen Age.* — Bède (735), Remi, d'Auxerre (900), Bruno de Wurzbourg (1045). Pierre Lombard (1160). — S. Thomas d'Aquin, Exposition sur les 51 premiers psaumes. — S. Bonaventure, *Summa Expos. in Psalterium.*

Les Juifs Aben-Ezra, de Tolède (1167) et D. Kimchi, de Narbonne (1250), ont écrit des travaux utilement mis à profit par Nicolas de Lyre, dans ses *Postillæ* (1340) et Paul de Burgos, dans ses *Additiones ad Lyr.* (1435), tous deux juifs convertis.

III. — *Modernes. Catholiques.* M. A. Flaminius, *In libr. Psalm. brevis Explan.* (1557). — Cajetan *Psalm. Davidis* (1530). — Titelmann, *Elucid. in omnes Psalm.* (1531). — C. Jansenius, *Paraphr. in Psalm.* (1576). — G. Genebrard, *Comment. in Psalm.* (1582). — A. Agellius; *Comment. in Psalm.* et *in Cantic.* (1605). — Bellarmin, *Explan. in Psalm.* (1611) — Lorin, *Comment in Psalm*

S. de Muis, *Comm. in omnes Psalm.* (1630). — Bossuet, dissertation et court commentaire (1691). — Reinke, *Die messian, Psalm.* (1857). — Schegg, *Die Psalmen ubersetz und erkl.* (1845). — Van Steenkiste, *Comment. in liber. Psalm.* (1870). — Thalhofer, *Erklœr. der Pslam.* (1880) — Patrizi, *Cento salmi trad. e comment.* (1875). — Le Hir, *Les Psaumes trad.* (1876 posth). — Kœnig, *Theolog. der Psalm.* (1857). — Lesêtre, *le Livre des Psaumes* (1883).

Protestants. Rossenmuller, *Scholia in V. T. Psalmi* (1798) — Hengstenberg, *Comment. über die Psalm* (1847). Hupfeld, *Die Psalmen* (1855). — Delitzsch, *Die Psalmen* (1859) — Moll, *Der Psalter* (1869) — Cook, *The B. of Psalm*, dans le *Speak. Comment.* (1876), — Perowne, *The B. of. Psalms* (1878).

CHAPITRE III

LE LIVRE DES PROVERBES.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

Le livre est intitulé משלי שלמה, *mischle shelomoh*, Σολομῶντος παροιμίαι, sentences de Salomon. Les Talmudistes lui donnent le nom de *sepher chokmah* livre de la Sagesse, nom reproduit par plusieurs Pères [1], qui envisagent surtout le but de l'œuvre, ou la source de son inspiration. Ce titre, appliqué d'ailleurs à tous les livres sapientiaux, a été retenu par l'Église dans sa liturgie. Les Proverbes le méritent excellemment, car ils sont vraiment, comme les appelaient les anciens, ἡ πανάρετος σοφία [2] et ἡ παιδαγωγικὴ σοφία [3].

Le mot *mashal* [4] désigne, à proprement parler, la ressemblance, la similitude, la parabole. Mais son sens a été étendu jusqu'à embrasser en général toute la poésie didactique des Hébreux, composée en vue de l'enseignement moral. Le livre des Proverbes contient trois espèces de *mishle* ou sentences :

1° Le proverbe métaphorique, parabolique, ou allégorique, exprimant une idée morale sous une image empruntée à la nature ou à la vie commune [5].

1. S. Justin, S. Meliton Sard., Clem. Alex., Orig., S. Cypr., etc.
2. S. Clem., *ad Cor.*, I, 57; Eusèb., *Hist.*, *IV*, 22, etc.
3. S. Grég., Naz., *Orat.*, XI.
4. De משל, *mashal*, être semblable.
5. I, 17; VI, 6; IX, 1; XVII, 12; XIX, 13; XXV, 16; XXVI, 8, etc.

2° Le proverbe énigmatique, חידה, *chidah*, αἴνιγμα, et מליצה, *melitsah*, σκοτεινὸς λόγος, πρόβλημα, ἑρμηνεία, sentence qui a besoin d'explication, et pique la curiosité par son obscurité même [1].

3° Le proverbe didactique, γνώμη, la sentence, le dicton, exprimant la pensée sous une forme en général simple, claire et concise. C'est celui qui revient de beaucoup le plus souvent dans le livre.

II. — Division.

Aucun ordre logique n'a présidé à la disposition du livre. Les Proverbes ont été rangés en collections, à peu près comme les psaumes, dans l'ordre où on les a recueillis [2]. On ne peut donc attacher un sens très précis aux titres sous lesquels on les groupe, et qui ne sont que l'expression de l'idée dominante de chaque série de sentences.

Collection des Proverbes de Salomon.

Titre, but, importance de l'œuvre, I, 1-6.

Première partie : *La vraie sagesse donne ses enseignements à la jeunesse.*

1° Exhortation à fuir le vice, I, 8-19, — pour en éviter les châtiments, 20-33. — Fruits précieux recueillis en compagnie de la sagesse, II-III.

2° Salomon rapporte les sages leçons de son père, IV. — Il faut fuir l'impureté, dont les suites sont désastreuses, V. — se garder de certaines imprudences et de la paresse, VI, 1-11 — et surtout éviter tout ce qui peut conduire à la corruption, XI, 12-VII.

1. XXX, 4, 15, etc. « Ex quo manifestum est, et Proverbiorum librum non, ut simplices arbitrantur, patentia habere præcepta, sed quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur, ita in eis divinum sensum esse investigandum ». S. Jérôme, *in Eccle.*, XII, 9.

2. « Le désordre qui semble régner dans les Proverbes de Salomon est comme une image de la vie agitée et désordonnée de l'homme », Haneberg, *Révél. bibl.*, V, 42.

3° La sagesse décrit elle-même ses bienfaits et son origine, VIII. — Elle invite les hommes à venir à son festin, plutôt qu'à celui de la folie, IX.

Deuxième partie : *Proverbes se rapportant aux diverses situations de la vie humaine.*

1° Comparaison des bons et des méchants dans leur conduite générale, X — dans les conséquences de leurs différentes actions, XI-XV.

2° Exhortation à servir Dieu par la pratique des différentes vertus et la fuite des vices, XVI-XXII, 16.

Collection de proverbes des Sages.

1° Différentes recommandations de justice et de prudence, XXII, 17-XXIV, 22.

2° Justice envers le prochain et fuite de la paresse, XXIV, 23-24.

Collection faite sous Ézéchias.

1° Exhortation à la crainte de Dieu et à la justice, XXV.

2° Recommandations sur divers devoirs et différents vices, XXVI-XXIX.

Appendices.

1° Paroles d'Agur, XXX.

2° Paroles de Samuel, XXXI, 1-9.

3° Éloge alphabétique de la femme forte, 10-31 [1].

III. — But.

L'auteur indique lui-même le but qu'il se propose d'atteindre (I, 2-6); il veut instruire la jeunesse, et perfectionner ceux qui sont déjà sages. Le livre est donc comme une philosophie pratique, traitant à la fois des choses divines et humaines, et visant surtout à rendre l'homme ver-

1. Voir Lesêtre, *Proverbes*, pp. 32-45, le résumé logique de la doctrine du livre.

tueux. Aussi S. Jérôme en conseille-t-il la lecture à Lœta, pour que « erudiatur ad vitam [1] ». Ce sont particulièrement les jeunes gens que l'écrivain a en vue, et l'impureté est le vice dont il s'applique le plus à les détourner.

Article II

ORIGINE DU LIVRE.

Le titre de « Proverbes de Salomon » se vérifie plus complétement que celui de « Psaumes de David » donné au psautier. Salomon est en effet l'auteur de la majeure partie des proverbes, sans qu'on soit pourtant obligé de les lui attribuer tous. Les Pères, trompés par la traduction grecque des titres xxx, 1 et xxxi, 1, ont pensé que tout était de lui : les modernes admettent que d'autres auteurs, nommés dans le texte hébreu, ont ajouté leur œuvre à celle de Salomon. Quant aux protestants, leurs appréciations sont des plus diverses et des plus arbitraires, depuis celle de Delitzsch, qui accorde à Salomon la plus grande partie des proverbes contenus dans les deux collections x-xxii et xxv-xxix, jusqu'à celle de Reuss qui déclare que tout est postérieur à l'exil.

I. — Toute la première collection a Salomon pour auteur.

1° La première partie (i-ix) lui est refusée par la plupart des rationalistes. Les raisons alléguées ne sont pas démonstratives : *a*) Il y a entre cette partie et la suivante de notables différences de fond et de forme [2]. — Dans la première partie, on a réuni les instructions plus étendues sur la sagesse, sur la fuite de l'impureté, etc., tandis que dans la seconde, on n'a mis que des proverbes détachés, sur des sujets divers. Les différences sont donc naturelles.

1. *Ep. CVII*, 12.
2. Ewald, etc.

— *b*) Les prédications publiques attribuées à la sagesse [1] font sans doute allusion à celles qu'ordonna Josaphat [2], ce qui reporte cette partie du livre à l'époque de ce roi [3]. — Mais la sagesse ne fit-elle pas entendre solennellement sa voix sous David et Salomon ? Les écrits de ces deux rois en rendent témoignage. — *c*) Cette première partie n'a pu recevoir que postérieurement le nom de Salomon. — Si elle ne l'avait point porté dès l'origine, on n'aurait pas eu l'idée de l'ajouter après coup, les exemples postérieurs de ce roi n'ayant que trop malheureusement contredit les enseignements contenus ici. — *d*) Comment admettre que Salomon, qui tomba dans des désordres si graves, ait pu écrire des pages qui sont sa condamnation si formelle ? — Il les a écrites dans la première partie de son règne, alors qu'investi du don de la sagesse [4], il était fidèle au Seigneur, et s'appliquait à le faire servir et aimer. Ses chutes postérieures n'ont pu avoir d'effet rétroactif sur ce qu'il avait écrit, et d'autre part, jamais les plus belles pages écrites par un auteur n'ont rendu cet auteur impeccable.

Toute cette première partie forme une préface admirable au livre des Proverbes ; la tradition l'a toujours attribuée à Salomon, et c'est précisément en se basant sur cette tradition que Théodore de Mopsueste niait l'inspiration du livre, ne voulant pas admettre qu'un roi devenu prévaricateur ait jamais été inspiré.

2° La seconde partie est également toute entière de Salomon. On fait pourtant encore ici quelques objections : *a*) Il y a de fréquentes répétitions qui décèlent la pluralité des auteurs. — Il faut bien s'attendre à trouver des répétitions dans une collection de 376 proverbes. Il est rare qu'el-

1. I, 20 ; VIII, 1, 6 ; IX, 1-6.
2. II Par., XVII, 79.
3. Delitzsch.
4. III Reg., III, 5-13 ; IV, 31.

les soient littérales, et on pourrait alors les attribuer à l'inadvertance des collecteurs ou des copistes ; quand elles présentent des variantes, pourquoi décider que Salomon a dû se les interdire ? — *b*) L'auteur du livre des Rois n'a point connu le livre des Proverbes, puisqu'il en attribue 3000 à Salomon [1] et que notre livre n'en contient guère en tout que 550. — Le livre historique dit que Salomon « prononça » 3000 proverbes ; on n'a mis dans le présent recueil que ceux qu'on jugea à propos d'y insérer. Les autres proverbes, probablement conservés par les scribes, formaient une collection différente de notre livre, et dans laquelle puisèrent encore par la suite les hommes d'Ézéchias (xxv, 1) — *c*) On a attribué à Salomon beaucoup plus de proverbes qu'il n'a pu en composer, et on lui a prêté après coup bien des sentences qui faisaient partie du domaine public, et qui étaient tout à fait étrangères à ses idées personnelles [2]. — Les contemporains d'Ezéchias, qui supposent que les proverbes de cette première collection sont de Salomon, savaient apparemment à quoi s'en tenir, aussi sûrement au moins que des critiques venus vingt-cinq siècles plus tard. Rien n'empêche que le sage roi se soit approprié, ait modifié, et ait inséré dans son œuvre des sentences qui déjà couraient le monde avant lui ; on ne peut raisonnablement lui supposer la prétention d'avoir trouvé autant d'idées neuves qu'il a prononcé de sentences. Celles mêmes qui regardent la vie privée de ses sujets, l'agriculture, le commerce, etc., ne représentent point des idées étrangères à un prince dont les connaissances étaient si étendues, et l'administration si bien organisée. Comment enfin un règne de 40 années n'aurait-il pu suffire à la composition même de 3000 proverbes ? — *d*) Ces proverbes ne font men-

1. III Reg., IV, 32.
2. Eichhorn, de Wette, etc.

tion ni de la polygamie, dont Salomon usa si largement [1], ni du polythéisme, auquel il succomba lui-même [2]. — Les sentences sur la polygamie eussent-elles été à leur place dans un recueil destiné à la jeunesse ? Au début de son règne, Salomon n'avait rien à dire du polythéisme, sévèrement réprimé depuis Samuel. Peut-être en parlait-il dans les autres proverbes qui ne nous ont pas été transmis.

II. — Les deux petites collections suivantes contenant trente et quelques proverbes, ont pour titre « paroles des sages (xxii, 17) et « celles-ci aussi sont des sages », (xxiv, 23). Ce titre ne doit pas être traduit « paroles pour les sages », car les sages n'ont pas besoin des conseils édictés dans ces collections [3]. Ces paroles des sages sont probablement celles qui sont annoncées au début du livre (i, 6). Mais quels en sont les auteurs ? Ont-ils vécu avant Salomon ou de son temps ? Ce prince aurait alors ajouté leurs proverbes à sa collection. S'ils lui sont postérieurs, leurs paroles ont été insérées dans le livre avant Ezéchias, sous lequel se fit la collection suivante. Les ressemblances et les emprunts signalés entre ces proverbes et les précédents [4] prouvent qu'il y a eu source commune ou connaissance par l'auteur subséquent des sentences de ses devanciers.

III. — La collection suivante (xxv-xxix) débute par ces paroles : « Voici encore des paraboles de Salomon, transcrites par les hommes d'Ezéchias [5] ». Il y a là 126 pro-

1. III Reg., xi, 3.

2. III Reg., xi, 33, 35.

3. Les versions ont traduit ici le *lamed auctoris* par le datif, comme elles le font dans les titres des psaumes ; leur traduction ne peut donc faire autorité, quoi qu'en dise Cornely.

4. xxii, 26 ; vi, 1–xxiii, 9 ; ix, 8–xxiii, 23 ; iv, 5 xxiv, 33, 34 ; vi, 10, 11 ; etc.

5. Cet « encore », *gam*, n'implique pas que les proverbes immédiatement précédents soient de Salomon ; il suppose seulement qu'il y a

verbes, choisis par les scribes d'Ézéchias dans les œuvres laissées par le sage roi, et mises à la suite du recueil commencé du temps de Salomon. Les difficultés élevées contre la composition salomonienne de cette partie du livre sont aisément écartées : *a*) Ces proverbes ont pu être composés par des sages écrivant à la manière de Salomon et se couvrant de son nom. — Rien ne justifie cette assertion ; ces sages auraient imité les auteurs de la précédente collection, qui n'ont pris aucun pseudonyme. — *b*) Cette collection contient sur les devoirs des rois, sur la fréquentation des grands, sur les malheurs d'un mauvais gouvernement, etc., des sentences qui n'ont rien d'analogue dans la première partie du livre [1]. — La première partie s'adressant surtout à la jeunesse, les sentences ont été choisies dans le but exclusif de lui être utile. Les hommes d'Ézéchias ont composé leur recueil avec des proverbes d'un intérêt plus général. — *c)* Cette collection renferme des versets répétés des chapitres antérieurs, des proverbes plus étendus que les distiques de l'œuvre primitive de Salomon (x-xxii), des pensées revêtues d'images plus vives et de couleurs plus brillantes. — Tous les proverbes composés par Salomon n'ont pas été nécessairement coulés dans le même moule, et les répétitions n'ont rien qui doive surprendre dans une pareille collection [2].

IV. — Parmi les appendices qui suivent, le premier est attribué à Agur, fils de Jake, et le second au roi Lamuel. Agur n'est point Salomon, auquel ne conviendrait point xxx, 8, 9 ; c'est un sage d'Israël, qui n'est pas autrement

déjà dans le recueil d'autres sentences de Salomon, auxquelles celles-ci vont faire suite.

1. Ewald, Bertheau, etc.

2. « On ne voit pas comment l'auteur aurait pu éviter certaines répétitions en composant des centaines de proverbes distincts ». Hitzig.

connu. Lamuel est un nom qui signifie « consacré à Dieu ». Lamuel est roi, et dit tenir ses instructions de sa mère. Ce nom ne désigne pas non plus Salomon ; on ne voit pas pourquoi il aurait pris un pseudonyme en tête de ce très court morceau. On ne sait quel est le roi ainsi nommé ; peut être serait-ce le pieux Ézéchias lui-même.

L'éloge alphabétique de la femme forte est un petit poème sans lien avec ce qui précède. Ceux qui l'attribuent à Salomon n'ont d'autre preuve que son insertion dans un livre presque tout entier dû à ce roi. Il est très probablement d'un autre auteur inconnu. On ignore également à quelle époque il a été ajouté aux proverbes précédents, car on ne peut déterminer si le livre a été fermé et constitué dans sa forme actuelle sous Ézéchias, ou seulement plus tard, avant l'époque d'Esdras.

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

Les Proverbes sont cités déjà dans l'Ancien Testament [1], et les Juifs, malgré quelques hésitations inspirées par certaines descriptions, les ont reçus dans leur canon. Le Nouveau Testament les cite treize fois [2], l'Église les a tenus pour sacrés et les Pères les ont allégués comme le reste de l'Écriture sainte [3].

Théodore de Mopsueste, le premier, n'a voulu voir dans l'œuvre de Salomon qu'un travail tout personnel et sans inspiration. Les protestants, qui se sont emparés de cette

1. Is., LIX, 7; LXV, 12; Jér., VII, 13; l'Ecclésiastique s'en inspire habituellement.

2. Luc., XIV, 10; Joan., III, 13; Rom., XII, 20; Gal., VI, 7; II Cor., VI, 10; IX, 7; Heb., XII, 5, 6, 13; Jac., IV, 6, 14, 16; I Pet., II, 17; IV, 18; V, 5; II Pet., II, 22.

3. S. Barnabé, Clem. Rom., S. Ignace, S. Polycarp., S. Athan., S. Cypr., etc.

idée, allèguent surtout deux raisons pour la justifier : *a*) Les Proverbes ne peuvent être un livre divin puisqu'on y trouve quantité de sentences qui ne dépassent en rien le niveau commun de l'intelligence humaine. — La même remarque pourrait être appliquée à bien d'autres livres sacrés ; mais elle porte à faux, car un écrit peut être *inspiré* sans contenir quoi que ce soit de *révélé*. — *b*) Certains conseils sur les cautions[1] sont peu conciliables avec les lois de la charité, qui prescrivent de rendre service au prochain. — Ces conseils, inspirés par la prudence, blâment seulement les cautions téméraires ; or, la charité n'a jamais prescrit de courir au devant d'un dommage réel pour rendre un mauvais service au prochain.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Quelques fragments d'Origène, de S. Hippolyte, quelques homélies de S. Basile et de S. Augustin. — Commentaire de Raban Maur.

Modernes. — *Catholiques.* Salazar, *Expos. in Prov. Salom.* 1621. — Corn. Jansénius de Gand, *Comment. in Prov.* 1569. — Bossuet, quelques notes. — Rohling, *Das Salom. Sprüchbuch.* 1879. — Lesêtre, *le Livre des Proverbes.* 1879.

Protestants. — Zœkler, *Die Sprüch. Salom.* 1867. — Delitzsch, Das Salom. *Spruchbuch.* 1873.

1. VI, 1 ; XI, 15 ; XVII, 18 ; XX, 16 ; XXII, 26 ; XXVII, 13.

CHAPITRE IV

L'ECCLÉSIASTE.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

L'Ecclésiaste, appelé en hébreu קהלת, *koheleth*,[1] est celui qui parle au peuple assemblé[2]. « Ἐκκλησιαστής græco sermone vocatur qui cœtum, id est, ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur[3] ». Les autres interprétations données à ce mot sont loin d'être aussi fondées que celle-là. La terminaison féminine du mot *koheleth* n'est pas sans exemple dans les noms d'homme[4] ; elle est du reste employée avec la forme masculine du verbe[5].

Ce titre indiquerait donc que le livre est une instruction adressée au peuple. « L'Ecclésiaste étant un avertissement raisonné, livré à la méditation d'un peuple incrédule et rebelle, il tient du discours par le conseil direct et les exhortations fréquentes que l'on y rencontre, et de la thèse par les arguments qu'il présente. C'est une composition mixte, où l'aphorisme, si goûté des Hébreux, trouve facilement et naturellement sa place[6] ».

1. De קהל, *kahal*, rassembler.
2. Exod., xxxv. 1.
3. S. Jérôme, *In Eccles.*, 1.
4. I Par., vii, 8; viii, 36 ; I Esdr., ii, 55, 57 ; II Esdr., vii, 57.
5. i, 2, 12 ; xii, 8, 9, 10.
6. Motais, *L'Ecclésiaste, Introd.*, p. 129.

II. — Division.

Le livre se partage naturellement en deux parties de chacune six chapitres [1]. « Les six premiers sont presque exclusivement de la théorie, les six derniers presque exclusivement de la pratique. On peut dire que ceux-là sont du raisonnement, et ceux-ci de l'exhortation. Le style lui-même le démontre ; la pensée dans les uns affecte une forme toujours indirecte, dans les autres, l'auteur s'adresse directement aux individus. On remarquera en effet que dans le premier cas, il ne parle qu'à la troisième personne (sauf dans quelques versets), et que dans le dernier, à partir du premier verset jusqu'à la fin, il ne cesse d'employer la seconde [2] ». Dans la première partie, l'auteur montre que l'homme n'est point l'artisan de son bonheur, et qu'il doit s'en rapporter à Dieu pour les jouissances qu'il veut bien lui accorder ici-bas ; dans la seconde, il donne les conseils pratiques, pour que l'homme jouisse en paix de la vie présente. Il ne faut pas s'attendre à trouver dans le développement de ces idées une logique parfaite. La thèse, qui pour le fond ressemble assez à celle du livre de Job, est traitée avec la même liberté d'allures, sans rien de cette rigueur dialectique à laquelle nous sommes habitués, mais qui est absolument étrangère à l'esprit oriental.

PREMIÈRE PARTIE.

1° L'homme ne dispose pas en maître des choses qui peuvent contribuer à son bonheur, I, 1-11.

2° L'auteur fait appel à son expérience personnelle pour le prouver : ni la science, 12-18, ni la volupté n'ont comblé ses désirs, II, 1-23. — C'est Dieu qui règle tout, et l'homme n'arrive à rien par lui-même : il doit donc se laisser mener par la Providence, II, 24-III, 22.

1. Motais, Zschokke, Cornely.
2. Motais, *Op. cit.*, p. 131.

3° D'autre part, les hommes sont en butte à toutes sortes de calamités qui viennent de l'oppression, IV, 1-3 — de la jalousie, 4-6 — de l'avarice, 7-12 — de l'ambition, 13-16 — de l'irréligion, IV, 17-V, 8 — de la richesse elle-même, 9-16.

4° Le meilleur et le plus sage est donc de se contenter de ce que Dieu donne, V, 17-19 — sans se donner mille peines pour courir après l'incertain, VI.

DEUXIÈME PARTIE.

1° Il faut prendre les choses patiemment comme elles se présentent, VII, 1-12

2° Il ne faut pas récriminer inutilement ; la sagesse est la meilleure des choses, mais personne ne peut réussir à y conformer parfaitement sa conduite, 13-30.

3° Le plus sage est pratiquement d'obéir à Dieu en ce qu'il commande par lui-même ou par le roi, VIII, 1-8 — et de jouir de l'existence sans oublier que la Providence surveille tout, et réserve son jugement définitif pour l'autre vie, VIII, 9-IX, 12.

4° Cette sagesse pratique peut être méprisée par l'insensé, IX, 13-18 ; — mais l'insensé ne réussira pas dans ses desseins pervers contre le roi, X, 1-20.

5° En résumé, tout en profitant sagement des biens du moment, XI, 1-8, — surtout quand on est jeune, 9, 10, — il ne faut point perdre de vue la volonté divine, et songer à la vieillesse et à la mort, XII, 1-7. — En dehors de là, tout est vanité, 8, — tandis que le vrai bien de l'homme est de servir Dieu et d'observer ses commandements, 9-14.

III. — But.

Le but de l'Ecclésiaste n'est pas seulement d'élever l'âme au désir des choses supérieures et de l'autre vie [1], ni de la

1. S. Augustin, S. Grég. de Nysse.

déprendre des choses de ce monde [1], points de vue qui n'expliquent que la première partie. Il n'est pas du tout de consoler et de faire patienter les Juifs soumis au joug des Perses [2]. L'auteur obéit à deux préoccupations, l'une philosophique, et l'autre politique.

1° Il veut en général « démontrer l'empire absolu de Jéhovah sur les hommes et les choses; faire croire à la réalité de l'action de la Providence, pour conclure à la nécessité d'accepter ses vues sans murmure, et par la crainte respectueuse et la piété, de se rendre propice en ce monde ce Dieu qui gouverne tout, et favorable dans l'autre ce Dieu qui voit et jugera tout [3] ».

2° A un point de vue secondaire et le plus particulier, il cherche à prémunir ses sujets contre une compétition possible et prévue, qui diviserait le royaume et ne tournerait point au profit de ceux-là même qui ont à se plaindre du règne qui se termine.

« La pensée de l'Ecclésiaste peut alors se formuler d'une façon précise : calmer la double révolte qui s'accentue de plus en plus contre Jéhovah, et contre son élu, le roi, en montrant l'impuissance où se trouve l'homme d'aller contre les desseins de la Providence dont l'action, pour n'être pas toujours apparente et compréhensible, n'en est pas moins toujours juste et toujours réelle [4] ».

Article II

ORIGINE DE L'ECCLÉSIASTE.

Dans la théorie rationaliste, il est décidé *a priori* que la croyance à l'immortalité de l'âme ne peut être qu'une importation persane. Un livre qui professe ce dogme ne sau-

1. S. Jérôme.
2. Ewald et les rationalistes.
3. Motais, *Op. cit.*, p. 128.
4. Motais, *Op. cit.*, p. 127.

rait donc être de Salomon ; il faut le reporter à une époque plus récente. La plupart des protestants, cédant à leur instinct naturel de contradiction à l'égard de la tradition, ont aussi ressenti le besoin de rajeunir l'Ecclésiaste. Les uns et les autres ne réclament rien moins qu'un espace de 950 ans pour échelonner leurs différentes hypothèses sur l'époque où le livre a été écrit [1].

I. — *Salomon est l'auteur de l'Ecclésiaste.*

1° La tradition juive le lui a attribué. La place du livre était entre les Proverbes et le Cantique dans le canon palestinien. On le sait par Josèphe [2], par S. Jérôme qui forme son catalogue d'après celui des Hébreux [3], et par le Talmud [4]. Il en était de même dans le canon alexandrin, au témoignage des Pères grecs [5]. Si, dans la Bible massorétique, l'Ecclésiaste est relégué entre Jérémie et Esther, c'est pour des raisons liturgiques, indépendantes de toute question d'authenticité.

2° La tradition chrétienne des premiers siècles est unanime à reconnaître Salomon comme l'auteur de l'Ecclésiaste [6]. Les Pères n'ont pas même l'idée que le livre puisse être attribué à un autre ; ils discutent seulement sur l'époque de sa vie où le sage a dû l'écrire. On peut objecter

1. Citons les principales : Nachtigal fait écrire l'Ecclésiaste entre Salomon (978 av. J.-C.) et Jérémie ; Paulus, entre Manassé et Sédécias ; Eichhorn, sous Zorobabel ; Keil, sous Artaxerxès I ; Rosenmüller entre Néhémie et Alexandre le Grand ; Delitzsch, sous Darius Codoman ; De Wette Schrader, au commencement des Séleucides ; Hitzig, sous Ptolémée V Épiphane ; Reuss, sous Antiochus V Épiphane ; enfin Graetz sous Horode le Grand. On se demande, en face de pareilles divergences, ce que deviennent les arguments philologiques qu'on fait ordinairement sonner si haut, et à l'aide desquels on croit avoir le droit de battre en brèche les traditions les mieux fondées.

2. Cf. Motais, *Op. cit.*, p. 3.

3. *Prol. galeat.*

4. *Baba Bathra*, fol. 14, 2.

5. S. Athan., S. Cyril. Hieros., S. Grég. Naz., etc.

6. Cf. Motais, *Op. cit.*, p. 4.

qu'une tradition analogue a cru que le livre de la Sagesse était de Salomon ; mais cette tradition n'a jamais été unanime, et dès le principe elle a eu contre elle de puissantes autorités [1]. Les catholiques défendent encore aujourd'hui l'antique croyance à la composition salomonienne de l'Ecclésiaste [2].

3° L'auteur se désigne lui-même au début du livre: « Paroles du Koheleth, fils de David et roi de Jérusalem ». Salomon eut seul cette double qualité. C'est lui-même qui parle d'un bout à l'autre de l'ouvrage [3], et ce qui est dit de sa sagesse [4] et de sa magnificence [5] ne saurait convenir à un autre. On objecte: — *a*) Dans ses autres ouvrages, Salomon décline son vrai nom ; il en eût fait autant pour l'Ecclésiaste, s'il l'avait composé. — Il a pu avoir, pour prendre le nom de *koheleth*, des raisons que nous ignorons, mais que les contemporains connaissaient très bien. S'il avait signé son œuvre de son autre nom de *Jedidiah*, et que le livre des Rois [6] ne nous l'eût pas fait connaître, serions-nous autorisés à dire que Jedidiah ne fut ni fils de David, ni roi de Jérusalem ? — *b)* L'auteur dit (1,12) : « J'ai régné sur tout Israël à Jérusalem »; donc cet auteur n'est pas Salomon mort sur le trône. — Dire qu'on a régné ne signifie pas nécessairement qu'on ne règne plus, surtout en hébreu où le verbe n'a point de forme pour le présent. — *c)* L'écrivain prétend avoir surpassé tous ceux qui ont été avant lui sur Jérusalem [7], ce qui suppose une assez longue suite de rois : or Salomon

1. Eusèbe, S. Jérôme, S. Augustin, etc.
2. Quelques catholiques allemands sont seuls à penser différemment : Herbst, Jahn, Movers, Kaulen, Bickell.
3. III, 10, 12; IV, 1, 2, etc.
4. I, 16; XII, 9.
5. II, 1-20.
6. II Reg., XII, 25.
7. I, 16; II, 7, 9

n'y a été précédé que par David. — Il l'a été aussi par les rois chananéens de Jébus, dont la mémoire devait être jalousement conservée et célébrée à Jérusalem par les descendants des anciens habitants, dont David avait pris la citadelle [1]. Il faut remarquer du reste que le texte ne parle pas de ceux qui ont régné, mais de ceux qui « ont été sur Jérusalem »; la préposition על, *hal*, peut marquer soit la domination par la puissance, la sagesse, la richesse, soit la simple habitation dans une ville élevée.

4° La doctrine du livre convient très bien au règne de Salomon. Depuis que des rois avaient été accordés à Israël, l'intervention directe de Dieu était devenue plus rare, et la conduite de la Providence plus inexplicable. Le sort temporel était souvent en contradiction avec le mérite. Sous le règne guerrier de David, on n'avait pas eu le loisir d'examiner ce problème; mais la longue paix du règne de Salomon avait permis d'agiter cette perpétuelle question de la répartition des biens et des maux, et du sort ménagé sur la terre aux bons et aux méchants. L'auteur se place en face de la difficulté [2], et il y répond. Si un problème inquiétait les consciences de son époque, c'était bien celui-là, comme on le voit par le livre de Job, et les psaumes de David [3], du Coraïte [4], et d'Asaph [5]. — On prétend que Salomon ne pouvait faire appel à la vie future, puisqu'il n'avait pas l'idée de l'immortalité de l'âme. Toute la Bible proteste contre cette assertion. Sans doute, ce dogme, voilé depuis Moïse, ne s'éclaircissait que peu à peu dans l'esprit des Hébreux. Mais comment prouver que Salomon, surtout après avoir reçu de Dieu le don de la sagesse, en était à ignorer ou à méconnaître une vérité

1. II Reg., V, 7-9.
2. VIII, 10-15.
3. LVII, XXXVI, XXXVIII.
4. XLVIII.
5. LXXII.

de cette importance, reconnue même par les Égyptiens avec lesquels il était en rapport ?

5° La situation politique dévoilée par l'Ecclésiaste est bien celle de la Palestine sous le règne de Salomon. Le roi n'a pu mener à terme ses fastueuses entreprises, sans écraser d'impôts ses sujets. Les gens du nord qui profitaient moins directement de l'embellissement de Jérusalem, étaient prêts à la révolte ; les descendants des anciens possesseurs du pays accablés de plus dures corvées, ne demandaient qu'à secouer le joug. Salomon sentait trembler les assises de son trône [1], et le prophète lui avait annoncé l'humiliation de sa dynastie, le partage de son royaume et l'avénement de son compétiteur. Le livre, en particulier au chapitre X, trahit ces préoccupations du vieux monarque. On se plaît pourtant à signaler dans l'Ecclésiaste des invraisemblances historiques qui ne permettraient pas de l'attribuer à Salomon. — *a*) L'auteur y est en proie au désenchantement et à la tristesse. — Ces sentiments sont bien naturels à Salomon qui, après avoir goûté toutes les joies, en reconnaît enfin la vanité, et voit son bonheur empoisonné par ses fautes, ses richesses épuisées par ses prodigalités, sa sagesse mise en déroute par ses passions, et les promesses divines compromises par ses infidélités. — *b*) Ce qui est dit des injustices et de l'oppression des faibles [2], est une satire du règne qui ne pouvait se trouver sous la plume de Salomon. — Quelques auteurs veulent que cette peinture de l'injustice soit générale, et s'applique à tous les gouvernements sans en viser aucun. Il est plus juste de dire que l'Ecclésiaste va lui-même au devant du reproche que chacun lui adresse tout bas, et plaide habilement les circonstances atténuantes. Le joug de Salomon a été dur ; ce sera le premier cri du

1. III Reg., xi, 11-33.
2. iii, 16 ; iv, 1.

peuple à son successeur [1]. L'auteur sent la difficulté, il ne peut la nier, mais il rappelle que toute la responsabilité ne pèse pas sur lui. Il y a eu des injustices, mais Dieu les permet pour éprouver les hommes, et lui seul n'en commet point [2]. Il y a eu des oppressions, mais la cupidité des ministres subalternes en est la cause [3], et quelle que soit la vigilance du prince, il y a toujours des intrigants qui arrivent aux dignités, et commettent des sottises et des extravagances [4]. — *c)* L'auteur fait preuve d'une jactance excessive dans les éloges qu'il se donne [5]; il est donc à croire qu'un anonyme a revêtu après coup le personnage de Salomon. — On oublie que Salomon parle de lui-même en prince oriental, que sa réputation de sagesse était bien au-dessus de ce qu'il dit dans l'Ecclésiaste [6], et qu'il pouvait la célébrer d'autant plus volontiers qu'au su de tous elle lui venait de Dieu sur sa demande [7].

6° Le style de l'Ecclésiaste ne peut fournir d'objection sérieuse à la composition du livre par Salomon. On oppose les difficultés suivantes : — *a)* Ce style est tellement inférieur à celui des Proverbes, qu'on ne peut attribuer les deux ouvrages au même auteur [8]. — Mais on trouve « près de 300 versets des Proverbes dont la doctrine concorde avec celle du Koheleth, et souvent presque dans les termes [9] ». Il y a des différences évidemment, mais elles sont suffisamment expliquées par la nature des sujets traités, et par l'époque de sa vie où Salomon a composé les deux livres. Quant au style, son infériorité n'est rien

1. III Reg., XII, 4; II Par., X, 4.
2. III, 17, 18.
3. V, 7-11.
4. X, 4-14.
5. I, 16; II, 9, 19, etc.
6. III Reg., X, 7, 8.
7. III Reg., III, 6, 12.
8. Knobel, etc.
[9]. Motais, *Op. cit.*, p. 42.

moins que prouvée. Il est ordinairement simple et même populaire, à raison de la destination du livre, mais il n'a rien de trivial, comme Lowth le prétend, et il s'élève parfois jusqu'à la poésie [1]. — *b)* Le style de l'Ecclésiaste est obscur. — L'obscurité n'est point dans les questions posées, mais seulement dans les passages où l'auteur essaie de donner une solution. Or l'obscurité s'explique assez et par la difficulté du problème, pour lequel l'Ancien Testament n'avait pas de réponse complète et définitive, et par la gêne que devait éprouver Salomon devant ses sujets, qui avaient bien quelque droit de murmurer de leur sort [2]. — *c)* Le livre contient des mots étrangers à la littérature de l'époque salomonienne, deux mots persans, des mots araméens, des mots nouveaux, etc. — Les deux mots persans פרדס, *pardès*, jardin (II, 5) et פתגם, *pithgam*, décret (VIII, 11) ont été importés par les navigateurs que Salomon envoyait à Ophir et aux contrées aryennes, et qui ont introduit dans la langue bien d'autres termes étrangers [3]. Les termes araméens [4] s'expliquent par les relations des sujets de Salomon avec leurs voisins, relations qui n'étaient pas nouvelles, puisqu'on signale déjà des aramaïsmes dans le Pentateuque, Josué

1. I, XII. « Une intention pratique décida le fils de David à continuer ici cette manière sententieuse déjà tentée dans les Proverbes; c'est qu'il voulait être utile... Une précision constante et de toutes la plus positive domine dans la diction de l'Ecclésiaste ; il définit les objets sans ornements comme sans détour... Tel est toutefois son bonheur, que dans cette simplicité même il rencontre des traits vigoureux et profonds, des tableaux animés, et parfois un ensemble d'élocution pittoresque ou solennelle ». Plantier, *Études lit. sur les Poëtes bibl.*, XXVII.

2. La similitude de l'Ecclésiaste et des Proverbes est telle que Hœvernick et Keil sont amenés à faire cet aveu significatif. « L'auteur de l'Ecclésiaste s'est formé par l'étude des écrits de Salomon, et lui a dérobé sa manière ». Motais, *Op. cit.*, p. 47.

3. III Reg., X, 11, 22.

4. II, 8, 19 ; V, 7, 18 ; VIII, 4, 8, etc.

et les Juges. Il est bon toutefois d'observer qu'on n'est pas toujours sûr que tel mot, taxé d'aramaïsme, ne soit pas hébreu d'origine. Quant aux mots nouveaux [1], ils pouvaient être anciens dans le langage oral, et apparaître pour la première fois dans le livre de Salomon. Rien, d'ailleurs, n'empêchait ce roi d'en créer pour exprimer ses idées, s'il en reconnaissait l'avantage [2].

II. — *Salomon a composé l'Ecclésiaste vers la fin de son règne.* « Hebrœi aiunt hunc librum Salomonis esse pœnitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus, per mulieres offenderit Deum », écrit saint Jérôme [3]. Saint Grégoire de Nysse dit aussi : « In Ecclesiaste est ordinata quædam totius vitæ Salomonis confessio et omnium operum enarratio [4] ». Cette date assignée à la composition de l'Ecclésiaste n'est pas d'une certitude absolue ; mais la manière dont s'exprime Salomon lui donne la plus grande probabilité. Il a déjà joui de tous les plaisirs [5], il a accompli des œuvres qu'il faudra laisser à un successeur qui n'a pris aucune part à son travail [6], et qu'il ne connaît même pas [7] ; il est tombé aux mains des femmes et s'en est fort mal trouvé [8]. Tous ces détails conviennent mieux à la fin du règne de Salomon qu'à toute autre période de sa vie [9]. Quelques auteurs [10] croient pourtant que Salomon a écrit l'Ecclésiaste avant ses désordres : —

1. I, 17 ; II, 3, 21 ; VIII, 14, etc.
2. « Le caractère essentiellement philosophique de son livre devait souvent obliger l'Ecclésiaste à former des mots nouveaux ». Gilly, *Introduct.*, III, p. 86.
3. *In Eccles.*, I, 12.
4. *Hom. in Eccles.*
5. II, 3-10.
6. II, 18, 21.
7. X, 13-17.
8. VII, 26-29.
9. Pineda, Reusch, Motais, Vigouroux, Zschokke, etc.
10. Bonfrère, Cornely.

a) S'il l'avait écrit après, il eût fait un acte de contrition plus significatif que sa formule : « vanité des vanités ». — Mais le livre de l'Ecclésiaste n'est ni un *miserere*, ni une confession publique ; le roi n'était pas obligé de se condamner au tribunal de ses sujets, et ses prévarications, trop connues de tous, sont suffisamment désavouées par l'ensemble et surtout par la conclusion de son œuvre. — *b*). En faisant allusion à toutes les joies qu'il a goûtées, il ne parle point des plaisirs coupables dans lesquels il s'est éperdument plongé. — La manière dont il parle des femmes [1] est pourtant assez significative sous ce rapport. Il n'est point de ces auteurs qui prennent « un reste de jouissance à décrire leurs anciennes voluptés, les dévoilent aux regards en cyniques peintures, et sous prétexte de moraliser les humains, commencent par les corrompre. Le fils de David est à la fois plus prudent et plus chaste ; il tonne contre les plaisirs, il en révèle les amers retours, mais il a soin d'en cacher les faces décevantes [2] ». — *c*) L'Ecclésiastique, parlant de Salomon [3], énumère ses œuvres avant de parler de sa chute ; donc elles l'ont précédée. — L'écrivain, résumant en neuf versets un règne de quarante ans, pouvait-il tenir compte de l'ordre chronologique, quand il rappelle en quelques traits les principales choses accomplies par Salomon ? Où trouver d'ailleurs, dans les versets 17 et 18 qui se rapportent aux écrits du roi, une mention expresse de l'Ecclésiaste ? — *d*) Plusieurs Pères ne croient pas à la conversion de Salomon. Il n'y aurait point de doute sur la question s'il était avéré que ce prince a écrit l'Ecclésiaste sur la fin de sa vie. — On peut dire ici de l'opinion des Pères ce qui a été dit plus haut de la tradition qui attribue à Salomon le livre de

1. VII, 26-29.
2. Plantier, *Op. cit.*, p. 125.
3. *Eccli.*, XLVII, 15-23.

la Sagesse ; les avis sont partagés. On conçoit du reste que les dernières années du fils de David ayant été laissées dans l'ombre par l'histoire sacrée, tous n'aient point cherché ni trouvé dans l'Ecclésiaste les éléments d'une solution probable à la question du retour de Salomon.

Article III

AUTORITÉ DE L'ECCLÉSIASTE.

L'autorité divine de l'Ecclésiaste a toujours été affirmée par la tradition juive et chrétienne, malgré les difficultés soulevées de tout temps par la doctrine de cet écrit. S. Jérôme [1] atteste que, parmi les Hébreux, plusieurs tendaient à rejeter le livre « eo quod vanas assereret Dei creaturas, et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum et delicias transeuntes præferret omnibus ». Mais la conclusion de l'ouvrage a toujours dissipé toutes les préventions, et les Pères n'ont cessé de traiter l'Ecclésiaste comme livre sacré [2].

Les difficultés subsistent néanmoins, et les rationalistes les ont exploitées pour accuser l'auteur sacré d'être tombé dans le septicisme, le matérialisme, le fatalisme et l'épicuréisme [3]. Pour plus de commodité, ils déclarent interpolés les passages qui contredisent leur théorie, en particulier la conclusion [4]. — On a cherché à leur répondre en supposant que l'Ecclésiaste est, soit un dialogue, dans lequel le contradicteur endosse toutes les propositions malsonnantes, comme dans le livre de Job, soit un monologue au cours duquel Salomon se fait à lui-même des objections. Cette hypothèse ne peut se soutenir, parce qu'il est

1. *In Eccles.*, XII.
2. S. Hippol., S. Grég. Neocæs., S. Denis Alex., S. Athan., S. Grég. Nyss., S. Jérôme, etc.
3. Umbreit, Noeldeke, L. de Rosny, Reuss, etc.
4. XII, 9-14.

impossible d'indiquer les coupures du dialogue, et que ce sont précisément les passages incriminés qui manquent de réfutation. La vraie solution doit être demandée à une étude plus attentive du livre lui-même.

I. — *Scepticisme.* L'auteur déclare que la raison est incapable de parvenir à la connaissance de la vérité [1]. — La pensée de l'Ecclésiaste est seulement que la science humaine se heurte à chaque instant au mystère, et que lui demander le bonheur, c'est attendre d'elle ce qu'elle ne peut donner. Il n'agite donc pas la question de la certitude, mais celle du bonheur par la science. Il fait d'ailleurs l'éloge de cette dernière [2], et n'en réprouve que l'abus [3].

II. — *Matérialisme.* 1° Il ne croit pas à l'immortalité de l'âme, et assimile le sort de l'homme à celui de la bête [4]. — Salomon ne compare l'homme et la bête que sous un rapport : ni l'un ni l'autre ne disposent de leur sort de manière à pouvoir éviter de mourir. Le verset 21 est mal rendu en latin ; il y a en hébreu : « qui connaît » ou « qui voit cet esprit qui monte vers le ciel » ? L'auteur a si peu l'idée de douter de la survivance de l'âme, que quatre versets plus haut il évoque la pensée du jugement de Dieu qui viendra en son temps, et plus loin [5] montre l'esprit retournant à Dieu qui l'a donné. — *b*) Il n'a point une notion suffisante de la rémunération future [6]. — L'Ecclésiaste parle ici du *shéol*, où les morts ne savent et ne peuvent plus rien. Cette manière de voir ne lui est pas personnelle; on la retrouve d'un bout à l'autre de

1. I, 2, 12-18 ; III, 9-11 ; VIII, 16, 17.
2. II, 13 ; VIII, 1 ; IX, 14-18.
3. VII, 29.
4. III, 18–22.
5. XII, 17.
6. IX, 4-10. Sur ce passage, Cahen conclut : Puisque la mort termine tout, autant vaut passer sa vie dans les délices.

l'Ancien Testament. Le shéol n'est pas le sépulcre; c'est le lieu où sont les âmes séparées après la mort [1]. La vie et le bonheur n'y sont donc pas totalement anéantis, puisqu'il doit y avoir un jugement où Dieu traitera chacun selon son mérite [2]. Mais dans ce shéol, l'homme ne pourra plus rien pour son bonheur. C'est donc sur la terre qu'il faut agir, sans tenir compte du résultat présent de l'action. Salomon n'a guère du shéol qu'une idée négative; mais David, Isaïe et les autres prophètes n'en savaient pas plus long que lui sur ce sujet.

III. — *Fatalisme*. 1° Tout est vanité, parce que Dieu mène l'homme de telle sorte qu'il n'y a plus pour lui de liberté [3]. — Mais l'idée de l'Ecclésiate est seulement que des lois supérieures à l'homme régissent le monde intellectuel et moral aussi bien que le monde physique [4], que le gouvernement de la Providence n'est pas nécessairement influencé ici-bas par les mérites du juste et les crimes de l'impie [5], que l'aceptation de ces lois est pour l'homme un devoir et une nécessité [6], et que la jouissance des biens terrestres ne dépend que du bon plaisir de Dieu [7]. L'homme n'en reste pas moins libre, puisqu'il sera jugé [8]. L'Ecclésiaste n'est donc pas un esprit qui ne croit plus à la libre puissance de la volonté, c'est un cœur ramené par ses déceptions à l'aveu de sa faiblesse, et au souvenir du Dieu qu'il avait oublié.

2° L'auteur a du moins des idées erronées sur la Provi-

1. Employé plus de 60 fois dans la Bible hébraïque, le shéol ne désigne jamais le tombeau : il n'y a doute que pour deux ou trois passages. Cf. Motais, *Op. cit.*, p. 85.
2. III, 17; V, 7, 14; VIII, 6, 7; XII, 13, 14.
3. II, 15, 16, 26; IX, 11, 12.
4. I, 4-9.
5. II, 14-16; IX, 1, 2.
6. III, 14; VI, 10; VII, 13; VIII, 8.
7. II, 24; III, 13, VI, 2; VII, 14.
8. XI, 9; XII, 14.

dence, qu'il semble accuser d'indifférence vis-à-vis du bien et du mal sur la terre [1]. — Il n'identifie pas le sort du juste et de l'impie ; il confesse seulement que l'un et l'autre paraissent traités de même sur la terre, Dieu les maintenant dans sa dépendance absolue par l'incertude où il les laisse de son appréciation de leur conduite, et de son jugement futur [2]. Toutefois, il conclut qu'il faut prendre ici-bas le bonheur que Dieu accorde, ce qui est une façon de confesser l'intervention paternelle de la Providence. Pour résoudre ce grave problème, si fréquemment agité dans l'Ancien Testament, il songe bien à la vie future [3]. Mais il parle à des hommes à courte vue, vrais mercenaires du devoir qui voudraient être récompensés à la journée de leur vertu intéressée, et que hante sans cesse la perspective des biens temporels promis par Moïse [4]. Salomon juge que l'espérance d'un avenir lointain ne suffit pas pour les guider, et pratiquement, il leur conseille d'avoir foi en la Providence, de recueillir les joies qu'elle accorde, et surtout de ne pas s'autoriser des épreuves qu'elle envoie pour agir comme les impies.

IV. — *Epicuréisme.* L'Ecclésiaste semble dire que l'homme n'a rien de mieux à faire que manger, boire et jouir des plaisirs d'ici-bas [5]. — Ces passages ne doivent pas être jugés indépendamment de leur contexte. Salomon dit par exemple, que le bonheur est pour les hommes de se divertir, et de jouir des délices de la vie (III, 12) : mais au verset suivant, il ajoute aussitôt que c'est là un bienfait de Dieu; or Dieu ne peut accorder à titre de bienfait une chose répréhensible, une satisfaction coupable des appétits grossiers de la nature. L'intention de l'écrivain sacré est

1. VIII, 10, 14 ; IX, 2.
2. IX, 1.
3. VIII, 6-8.
4. Deut., XXVIII, 5-27.
5. II, 10 ; III, 12 ; V, 17, 19 ; VIII, 15 ; IX, 7 ; XI, 9, etc.

donc d'engager l'homme à chercher, dans les jouissances légitimes de la vie, un encouragement au bien, un moyen de ne pas oublier la Providence, un secours pour ne pas murmurer contre elle, enfin un contrepoids aux misères qui frappent le juste autant que l'impie. Il ne recommande donc nullement la jouissance pour elle-même, à la façon des épicuriens[1]. Sans doute, l'Ecclésiaste « n'est point le moraliste de l'Évangile, mais celui de la loi mosaïque. Il ne songe pas à voir dans la souffrance du juste une amoureuse épreuve, il n'y trouve qu'un mystère d'humiliation ; il ne parle point de mortification, mais de résignation ; il conseille volontiers la joie pieuse, parce qu'elle vient de Dieu et y ramène... Il combat victorieusement par sa modération un danger qu'il eût provoqué par sa rigueur, autant qu'entretenu par sa faiblesse[2] ».

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Huit homélies de S. Grégoire de Nysse, et un commentaire d'Olympiodore. — S. Jérôme, *Comment. in Eccles.* — Alcuin, *Comment.*

Modernes. Catholiques. — Pineda, *Comm. in Eccles.* 1619. — Lorin, *Comment.*, 1606. — Salazar, *Expositio in Eccles.* 1651. — Bossuet, *Notes*, 1693. — L. v. Essen, *Der Prediger Salom.*, 1856. — Reusch, *Uber den Verfass. des Kohel.*, dans le *Tub. Quartalsch.*, 1860. — Gilly, *L'Ecclésiaste de Salomon*, 1863. — Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, 1876. et *l'Ecclésiaste*, 1877. — Bickell, *Der Prediger*, 1885.

Protestants. — Zœkler, *Der Prediger*, 1868. — Delitzsch. *Koheleth*, 1875.

1. Cf. Sap., II, 1-20.
2. Motais, *Op. cit.*, p. 118.

CHAPITRE V

LE CANTIQUE DES CANTIQUES.

Article I

UNITÉ, OBJET, DIVISION, INTERPRÉTATION DU LIVRE.

I. — Unité.

Le titre שיר השירים, *schir haschirim,* cantique des cantiques, est une forme superlative familière à l'hébreu [1], pour marquer un cantique excellent. Il n'indique donc pas un cantique composé de plusieurs autres, ni une collection d'idylles ou de fragments poétiques, comme plusieurs l'ont avancé [2]. — *a*) Les mêmes personnages sont en scène d'un bout à l'autre, le jeune époux, avec la qualité de roi [3], la jeune vierge qui devient épouse, et qui a sa mère, ses frères, sa vigne [4], le chœur des jeunes filles de Jérusalem [5], etc. — *b*) Dans tout le cantique, on trouve les mêmes formes de langage, et les mêmes métaphores caractéristiques [6]. — *c*) Les partisans de la composition fragmentaire ne peuvent arriver à déterminer les coupures ; si leur idée était fondée, les parties composantes devraient pouvoir se distinguer facilement par le sujet ou style.

1. Cf. Deus deorum, sanctum sanctorum vanitas vanitatum, etc.
2. Herder, Paulus, Pareau, Eichhorn, Wette, Bleck-Wellhausen, Reuss, etc., et le catholique Jahn.
3. I, 6 ; III, 4 ; VIII, 2.
4. I, 6; II, 15, III, 4; VIII, 2, 8, 9, 13.
5. I, 5 ; II, 7; III, 5; V, 8, 16 ; VIII, 4.
6. II, 9; VIII, 14 II, 16 ; VI, 2 II, 7 VIII, 3 I, 8; VI, 1 III, 6; VIII, 5-II, 17 ; VIII, 14, etc.

II. — Objet.

I. — *Le Cantique des cantiques ne peut pas être pris au sens propre.* En ce sens, il serait un épithalame célébrant le mariage de Salomon avec la fille du Pharaon, ou avec Abisag la Sunamite. A la suite de Théodore de Mopsueste, la plupart des protestants et les rationalistes n'admettent pas que le cantique puisse avoir d'autre signification que celle-là. Bossuet et Calmet, et depuis eux quelques auteurs, surtout protestants [1], croient que le livre se rapporte à Salomon et à son épouse dans le sens littéral, mais que, dans un sens typique, plus relevé, il regarde l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Plusieurs détails du cantique excluent ce sens littéral. — *a*) L'épouse est appelée du nom de sœur [2], ce qui à la rigueur pourrait se prendre dans un sens assez large ; mais S. Jérôme, si bien renseigné sur la langue et les usages des Juifs, voit dans ce mot l'exclusion formelle de toute union par le mariage : « Ubi soror nomen est, suspicio omnis fœdi amoris excluditur [3] ». — *b*) Comment concevoir la fille du roi d'Égypte, épouse de Salomon, née sous un pommier (VIII, 5), gardant ses vignes (I, 5), faisant paître ses chevreaux en compagnie d'autres pasteurs (I, 7), courant la nuit par la ville, à la recherche de son époux (III, 2, 3), battue par les gardes (V, 7), et menant Salomon chez sa mère à elle (III, 4) ? — *c*) Si pour échapper à ces invraisemblances, on suppose que l'épouse en question est Abisag la Sunamite, on se heurte à d'autres difficultés. Les rationalistes [4], pour expliquer le livre, imaginent que Salomon a voulu ravir une bergère et que n'ayant pu y

1. Delitzsch, Zœkler, etc.
2. V, 2; IV, 9, 10, 12; V, 1; VIII, 8.
3. *Cont. Jov.*, I, 30.
4. Ewald, Renan, etc.

réussir, il l'a rendue à son fiancé. Les paroles qui ne peuvent pas cadrer avec cette situation sont dites en rêve par la jeune fille. Le livre des Rois [1] raconte qu'Abisag faisait déjà partie du harem de David ; Salomon n'eut donc pas à la chercher dans les vignes. Les autres suppositions des rationalistes sont du roman pur et simple. Théodoret disait déjà de pareilles inventions : « Fabulas ne aniculis quidem delirantibus dignas contexunt, qui Salomonem sapientem de seipso deque Pharaonis filia hæc scripsisse dicunt, aut pro Pharaonis filia Abisai Sunamitidem fingunt [2] ». — *d*) Le nom de *shoulamith*, qui est donné à l'épouse [3] dérive du nom même de Salomon (shelomoh), et est purement symbolique. — *e)* Si le livre devait s'entendre des amours de Salomon, jamais les Juifs ne l'auraient admis parmi leurs écrits sacrés. Aussi Schammaï et ses disciples qui, au temps de N.-S., le comprenaient dans ce sens, refusaient-ils de croire à son inspiration. — *f*) Le sens littéral ne peut être admis comme soutien d'un sens typique, puisqu'il n'existe pas lui-même. Du reste, le cinquième concile semble bien le réprouver, en condamnant Théodore de Mopsueste parce que « sicut ad amatam sibi hæc Salomonem scripsisse dicit, infanda christianorum auribus de eo exponens ».

II. — *Le Cantique ne peut être pris que dans le sens allégorique.* — *a*) Ainsi l'a cru la tradition juive : on le constate par la sentence de condamnation portée, en l'an 90, par le sanhédrin contre la théorie de Schammaï ; par l'explication purement allégorique de la paraphrase chaldaïque ; par le témoignage de R. Akiba, attestant que personne ne doute de la divinité du cantique, divinité inconciliable pour les Juifs avec la réalité d'un sens litté-

1. III Reg., I, 11.
2. *In Cantic.*
3. VI, 12 ; VII, 1.

ral [1]; enfin par la protestation d'Aben Ezra écrivant dans la préface de son commentaire : « Loin de nous la pensée de ne voir qu'un amour charnel dans le Cantique » ! — *b*) C'est le seul sens admis et invariablement défendu par la presque totalité de la tradition catholique [2].

III. — *L'objet propre, immédiat et principal du Cantique est l'union de Jésus-Christ et de son Église.* — *a*) C'est l'enseignement des Pères. Origène dit expressément, dans ce que Rufin nous a conservé de son Explication : « Christum sponsum intellige, Ecclesiam sponsam sine macula et ruga [3] ». Théodoret : « Sponsam divina Scriptura Ecclesiam intelligit, sponsum autem Christum appellat [4] ». S. Jérôme : « Salomon Ecclesiam jungit et Christum, sanctarumque nuptiarum dulce canit epithalamium [5] ». S. Augustin : « Canticum spiritualis quædam est voluptas mentium in conjugio illius regis et reginæ civitatis, quod est Christus et Ecclesia [6] ». S. Bernard : « Divinitus inspiratus (Salomon) Christi et Ecclesiæ laudes, et sacri amoris gratiam, et æterni connubii cecinit sacramenta [7] ». — *b*) L'allégorie de l'époux et de l'épouse, pour dépeindre l'union intime de Jésus-Christ et de son Église, est familière à la Sainte Écriture [8]. On ne doit donc pas s'étonner de la retrouver dans le Cantique. — *c*) Ce sens rend parfaitement compte des qualités si différen-

1. *Tr. Jadain*, 157ª.
2. Orig., S. Grég. Nyss., S. Athan., Theod., S. Jér., S. Aug., S. Grég. le Gr., S. Bern., et à leur suite tous les interprètes catholiques. Cf. Grandvaux, *Étude sur le Cant. des Cant.*, pp. 16-37.
3. *In Cant.*, Hom., I.
4. *In Cant.*, Prol.
5. *Ad Paulin. Ep.*, LIII, 7.
6. *De Civ. Dei*, XVII, 20.
7. *Sup. Cant.*, I.
8. Cf. Ps., XLIV, qui traite le même sujet sous la même forme ; Os., II, 19, 20, 23 ; Jér., II, 2 ; Ezéch., XVI, 8-14 ; Math., IX, 15 ; XXV, 1-13 ; Joan., III, 29 ; Éph., V, 23-25, 31, 32 ; II Cor., XI, 2 ; Apoc., XIX, 7, 8.

tes attribuées à l'époux et à l'épouse. Jésus-Christ est aimable (I, 1), parfaitement beau (V, 10-16), roi (III, 7-11), pasteur (I, 6), plein d'amour pour l'Église (II, 4), etc. L'Église est belle entre toutes (I, 4; II, 2; IV, 1-7), jusqu'à être un objet de jalousie (I, 5); d'abord petite (VIII, 8), elle cherche son divin époux (III, 2, 4), lui est dévouée (VIII, 1, 2), l'aime (II, 5), devient reine (VI, 7-9), mère (VII, 3), forte et puissante (VI, 3), fait paître son troupeau (I, 7), est persécutée et dépouillée (V, 7), etc.

IV. — *Ce sens principal comprend éminemment les autres sens allégoriques donnés au Cantique.* 1° Ces sens, dérivés du premier par voie de conséquence, concernent — *a*) L'union de Dieu avec son peuple d'Israël. C'était l'interprétation des anciens Juifs. Cette union était la figure et la préparation de celle qui devait suivre sous la loi nouvelle. — *b*) L'union de Jésus-Christ avec sa très sainte Mère. La bienheureuse Vierge Marie résume en elle-même et personnifie de la manière la plus parfaite l'Église toute entière. C'est en ce sens que la liturgie lui applique les paroles du Cantique. — *c*) L'union de Jésus-Christ avec l'âme sanctifiée. « Continet sponsæ et sponsi concordiam, hoc est, animæ cum Dei Verbo familiaritatem et consuetudinem [1] ». Cette âme n'a point toutes les qualités attribuées à l'Église; « quia tamen de Ecclesia sumus, quæ merito hoc nomine (sponsæ) et re nominis gloriatur, non immerito gloriæ hujus participium usurpamus [2] ».

1. S. Basile, *Hom.*, XII.

2. S. Bern., *Sup. Cant.*, XII, 1. « Voilà près de 3000 ans que ce divin poème a réfuté l'erreur promulguée il y a 300 ans par Luther, et selon laquelle il n'y a pas d'œuvre véritablement agréable à Dieu... point de sanctification capable de transformer et de transfigurer l'âme en la ressemblance divine... Sans doute, nous ne pouvons en extraire, avec la lourde main d'une exégèse anatomique, tel ou tel texte qui confirme la doctrine catholique de la grâce; mais l'ensemble du cantique est une réfutation victorieuse du système fon-

2° Mais il ne serait point complétement exact de comprendre dans l'allégorie : — *a)* L'union du Verbe avec la nature humaine dans le mystère de l'incarnation. « L'ensemble du sacré cantique se prête mal à cette interprétation, et il est visible que le Verbe, envisagé dans sa nature humaine, est l'époux lui-même, mais que l'épouse est son corps mystique, son Église, considérée dans son tout et dans ses membres [1] ». — *b)* L'union de Salomon avec la sagesse, considérée comme symbole de l'union entre l'âme et le Verbe de Dieu [2]. Cette union est parfois présentée dans les livres sapientiaux sous la figure d'un mariage [3]. « Tout ceci, remarque Cornely [4], prouve assez que les auteurs plus récents ont connu le Cantique et l'ont imité, mais ne démontre pas qu'ils ont entendu le Cantique de l'amour mutuel de la sagesse et de Salomon ».

3° Il faut rejeter absolument les interprétations fantaisistes qui entendent le Cantique de l'union désirée entre les dix tribus et le royaume d'Ézéchias [5], de la restauration du culte sous Esdras et Néhémie [6] et d'autres faits analogues [7].

damental du protestantisme, qui prétend cependant ne s'appuyer que sur la Bible ». Haneberg, *Révél. bibl.*, v, 4, 38.

1. Le Hir, *Comment.*, VI.
2. Rosenmüller.
3. Sap., VIII, 2, 9, 16, 18. On signale aussi des analogies entre le Cantique et l'Ecclésiastique.
4. *Introd.*, III, p. 191.
5. Hug, Herbst,
6. Kaiser.
7. M. Renan avait malheureusement épuisé sa provision de « peut-être », quand son dédain pour la tradition chrétienne lui a dicté l'affirmation suivante : « *Ce qui n'est pas douteux*, c'est que le poème, écrit bien plus tard (que Salomon) qu'on désigne par le nom de Cantique des cantiques, renferme l'expression des sentiments malveillants du vrai Israël, resté simple de mœurs, envers un règne dont il avait payé les dépenses, et dont il avait peu profité ». *Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 173. Le cantique est donc une satire contre Sa-

III. — Division.

Le désaccord le plus complet règne parmi les auteurs qui se sont occupés de diviser le Cantique. Ainsi, par exemple, Saint Thomas le partage en trois parties, Nicolas de Lyre en deux, Salazar en quatre, Bossuet en sept, correspondant aux sept jours des noces hébraïques : I-II, 6 — II, 7-17 — III-V, 1 — V, 2-VI, 9 — VI, 10-VII, 11 — VII, 12-VIII, 3 — VIII, 4-14 ; Corneille Lapierre en cinq, Le Hir en six actes dont deux subdivisés, ce qui donne huit parties, Schæfer [1] en trois : union avec la nature humaine, I-II, 8, avec l'Église, II, 9-V, 1, avec l'âme juste, V, 2-VIII, 5, et un épilogue, 5-14. Mêmes divergences parmi les interprètes protestants.

Il ressort de là qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans le livre un plan nettement accusé ; c'est plutôt une suite de dialogues, et de monologues qui se succèdent sans ordre, comme les divers sentiments d'un cœur aimant et qui sont interrompus de temps à autre par le chant des jeunes filles de Jérusalem, intervenant un peu à la façon du chœur dans les tragédies grecques.

C'est très improprement qu'on peut appeler drame le Cantique des cantiques ; divers personnages y sont en scène, sans doute, mais l'action y manque à peu près totalement : tout le mouvement est dans les sentiments et dans quelques très courts récits épisodiques.

IV — Interprétation.

Le seul sens du cantique étant allégorique, il suit de là que lesexpressions n'en peuvent être prises au sens littéral, « Les figures y ont une hardiesse souvent imprévue, et il

lomon, *ce n'est pas douteux*, et l'on ne s'en est aperçu que dix-neuf siècles ap. J.-C. !

1. *Das Hohe Lied.*

n'est pas facile à l'esprit de suivre ni de démêler la pensée qu'elles recouvrent. Comme dans les allégories en général, et en particulier dans les paraboles de l'Évangile, bien des mots peuvent, dans le cours du Cantique, orner et animer le discours, ou servir de lien aux mots significatifs. Voilà pourquoi le docteur Lowth recommande avec raison deux règles à celui qui entreprend l'explication du saint Cantique : 1° qu'il ne pousse pas l'allégorie trop loin et jusqu'aux moindres détails, de manière à exciter les risées des savants et des ignorants : « ne in omnibus rem urgendo et minutissima quæque in partes pertrahendo, etc. 2° Ut constanter teneat hujus allegoriæ consuetudinem ac legem in sacris monumentis plane explicateque traditam, permittatque ut qui ejus est auctor, idem sit solus interpres » [1]. Mais ici, encore plus qu'ailleurs, l'Écriture sainte est loin de suffire à une explication tant soit peu détaillée ; car ce livre a un caractère tout à fait à part, et bien qu'il ne soit pas complétement isolé dans la sainte Écriture, qu'il ait des rapports avec les autres livres de Salomon, et avec l'histoire de ce prince, cependant la forme sous laquelle il se présente et l'objet qui en fait le fond ont peu d'analogie avec les autres parties de l'Écriture, et même l'objet précis n'en est connu que par la tradition. Il faut donc chercher dans la tradition le complétement régulier et ordinaire et la véritable explication de ce livre sacré. Toutefois la tradition est loin de faire disparaître toutes les difficultés ; elle en accentue même davantage un certain nombre... Ces difficultés font surgir des diversités d'interprétation... qui n'empêchent pas que la tradition ne soit universelle et constante sur le fond des idées principales et ne s'accorde assez bien sur une foule de points de détail » [2].

1. *Prœlect.*, XXXI.
2. Grandvaux, *Op. cit.*, p. 72.

Article II

ORIGINE DU LIVRE.

I. — *Salomon est l'auteur du Cantique des cantiques.* — 1° Le livre porte en titre le nom de ce prince : *schir haschirim ascher lishelomoh*, Cantique des cantiques lequel (est) de Salomon. On objecte en vain que dans le livre le relatif se présente toujours sous la forme contractée, tandis que dans ce titre il a la forme pleine *asher ;* le style poétique ne s'étend pas en effet jusqu'au titre. — 2° C'est à Salomon que la tradition juive et chrétienne a toujours attribué le Cantique, et les rationalistes modernes sont les premiers qui aient assigné arbitrairement une date plus récente à sa composition — 3° Les allusions à l'époque de Salomon sont fréquentes dans le Cantique [1]. L'auteur connaît parfaitement la Palestine, dont il cite les localités les plus pittoresques, et dans ce petit poème de 116 versets il nomme une vingtaine de noms de plantes et autant de noms d'animaux, détails qui trahissent la plume de Salomon dont les connaissances étaient si variées [2]. — 4° La diction est remarquable par une élégance et une richesse qui confirment la communauté d'origine du Cantique et des Proverbes [3].

On objecte — *a*) la présence dans le livre d'aramaïsmes, du mot persan *pardès* (IV, 13) déjà signalé dans l'Ecclésiaste (II, 5), et d'un mot grec אפריון, *appireion*, φορεῖον, ferculum (III, 9). — Les aramaïsmes ne font pas plus difficulté ici que dans l'Ecclésiaste. Quant aux deux autres mots, il n'est point prouvé qu'ils n'aient pas pu

1. I, 5, 9 ; III, 7 ; IV, 4, etc.
2. III Reg., V, 12.
3. Hitzig, Ewald, de Wette, Gesenius sont obligés de rapporter le Cantique, à cause de son style, à l'époque de Salomon.

venir à la connaissance de Salomon. Du reste, leur origine étrangère est problématique, et le savant Delitzsch la combat [1] — *b*) L'auteur met Thersa (VI, 4 hebr.) sur le même rang que Jérusalem ; or Thersa ne devint ville royale qu'après le schisme [2]. — L'objection est puérile, car Salomon fait de Thersa un séjour agréable et non une résidence. — *c*) Salomon se fût rendu ridicule en écrivant un pareil ouvrage sur son union avec la fille du roi d'Égypte ou avec quelque autre. — Sans doute ; mais l'objection ne porte pas si on entend le livre dans le sens allégorique. Les contemporains ne s'y sont pas trompés, car nulle part on ne trouve trace de blâme ou d'ironie à ce sujet.

II. — Il est assez probable que Salomon a écrit le Cantique dans sa jeunesse et avant ses désordres ; il ne serait pas impossible qu'il l'eût composé à l'occasion de son mariage. « Le saint cantique, étant une allégorie continuelle destinée d'abord au peuple Juif, doit faire souvent allusion à des faits intéressants pour cette nation, et propres à conduire au vrai sens du livre, comme les figures conduisent aux réalités. Or Salomon et son mariage, probablement avec la fille du roi d'Égypte, sont des figures très convenables à ce double point de vue... Mais on ne saurait être autorisé à conclure des allusions précédentes que Salomon et son épouse aient un rôle quelconque dans ce saint Cantique [3] ».

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

L'opinion des Juifs sur l'inspiration du Cantique a été

1. *Wo lag das Paradies,* 95, et Hoheslied, 59.
2. III Reg., XIV, 17 ; XV, 33.
3. Grandvaux, *Op. cit.*, p. 5.

ainsi formulée par R. Akiba, à la fin du premier siècle : « Omnia hagiographa sunt sancta, sed Canticum est sanctum sanctorum [1] ». La condamnation de Théodore de Mopsueste indique assez la pensée de l'Église sur la même question. Le livre n'est cité ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, ce qui s'explique par sa brièveté et par son caractère allégorique ; mais à partir du second siècle, les témoignages sur sa canonicité abondent dans la tradition.

Pour élever des doutes sur la divinité du livre, l'exégèse protestante se base sur le sens littéral qu'elle lui prête, et sur l'absence du nom de Dieu dans le poème. Ce nom ne s'y trouve pas, en effet, mais l'idée de Dieu est présente d'un bout à l'autre, si l'on interprète le Cantique à la lumière de la tradition.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Origène, Homélie traduite par Saint Jérôme, et commentaire traduit par Rufin. — Saint Grégoire de Nysse, commentaire. — Théodoret, explication. — Saint Ambroise, commentaire extrait de ses œuvres, par Guillaume, abbé de Saint-Théodoric. — Saint Grégoire, *Expositio sup. Cant.* — Cassiodore, *Exposit. in Cant.* — Saint Isidore, *Expositio.* — Bède, *Allegorica exposit.* — Saint Bernard, *Serm. sup. Cant.* — Richard de Saint-Victor, *In Cant. Explanatio.*

Modernes. Catholiques. — Titelmann, *Comment. in Cant.* 1547 — Pineda, *Prœlect. sacra in Cant.* 1602. — Del Rio, *Comment. liter.* 1611 — Sanchez, *Comment.*

1. *Tr. Jadain,* III, 5.

1616 — Bossuet, Notes. — Schœfer, *Das Hohe Lied* 1876 — Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, précédé d'une *Étude* par Grandvaux, 1883.

Protestants. — Zoekler, *Das Hohelied*, 1868 — Delitzsch, *Hohes Lied*, 1875.

CHAPITRE VI

LE LIVRE DE LA SAGESSE.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT, UNITÉ, INTÉGRITÉ DU LIVRE.

I. — Objet.

Ce livre, qui est intitulé dans les Bibles grecques Σοφία Σαλωμών, est généralement cité sous ce nom par les Pères des trois premiers siècles. Plus tard même, en Occident, on continue à le ranger, avec l'Ecclésiastique, parmi « les cinq livres de Salomon » [1]. Mais S. Jérôme [2] et S. Augustin [3] savaient déjà que le livre est ψευδεπίγραφος, et la Vulgate l'a intitulé avec raison « liber sapientiæ ».

Comme les Proverbes, le livre traite de la sagesse au point de vue de son origine, de ses effets, des récompenses attachées à sa possession, et il l'envisage successivement ou simultanément comme personne divine, comme attribut divin ou comme grâce communicable à l'homme.

II. — Division.

L'ouvrage se divise en deux parties, l'une didactique, traitant de la sagesse en elle-même et recommandant sa pratique ; l'autre historique, montrant par des exemples les avantages qu'assure la possession de la sagesse, et les maux qu'entraîne sa privation.

1. Concil. Hippon., 393, Carthag., 397.
2. *Præf. in Lib. Salom.*
3. *De Doctr. christian.,* II, 8.

PREMIÈRE PARTIE.

1° Conditions pour posséder la sagesse : droiture dans les pensées et les paroles, I, 1-11 — idées justes sur la destinée de l'homme qui doit mourir à cause du péché, 12-16, et doit s'attendre à une autre vie, malgré les négations inspirées par le démon, II.

2° Sort différent que la sagesse ménage aux bons et aux méchants, en cette vie, III-IV, et après la mort. V.

3° La sagesse doit surtout guider les princes, VI.

4° Éloge de la sagesse qui seule rend les hommes grands, VII, 1-21. — Ses caractères, VII, 22-VIII, 1. — Ses fruits merveilleux, VIII, 2-20.

5° Prière pour obtenir la sagesse, VIII, 21-IX

DEUXIÈME PARTIE.

1° Rôle de la sagesse dans la direction du peuple de Dieu, X-XI, 4, — dans le châtiment de ses ennemis, XI, 5-XII.

2° Origine et conséquences de l'idolâtrie, opposée à la sagesse, XIII-XIV.

3° Contraste entre les possesseurs de la sagesse et les Égyptiens idolâtres, XV-XVIII.

4° Résumé et conclusion, XIX.

III. — But.

Le livre s'adresse à des lecteurs persécutés et entourés des pires exemples d'idolâtrie et d'immoralité. Il a donc pour but de les encourager à l'estime et à la recherche de la vraie sagesse, si peu connue autour d'eux, de soutenir leur patience et d'affermir leur fidélité par le souvenir de la protection miraculeuse accordée autrefois à leurs ancêtres, maltraités par leurs maîtres égyptiens.

IV. — Unité du livre.

Houbigant a eu l'idée que les deux parties du livre provenaient d'auteurs différents. Certains rationalistes l'ont depuis affirmé résolument [1]. Voici leurs affirmations. — *a)* La première partie, qui ressemble aux Proverbes de Salomon, a dû être traduite de l'hébreu, et la seconde a été ajoutée par le traducteur. — Il est bien naturel que la partie didactique et la partie historique présentent des différences ; dans la première, les traces d'hébraïsme et de parallélisme sont nécessairement plus fréquentes, mais ne vont pas jusqu'à justifier la pluralité des auteurs. D'ailleurs, certaines particularités de style, caractéristiques de la première partie, se retrouvent aussi dans la seconde [2]. — *b)* Dans la première partie, l'incrédulité et l'athéisme sont causes de tous les maux (II), la vertu est le principe de l'immortalité (I, 12) et l'auteur se donne comme étant Salomon ; dans la seconde, la cause du mal est le polythéisme (XIV, 22), le principe de l'immortalité est la connaissance de la grandeur de Jéhovah (XV, 3), et l'auteur, bien loin de songer à Salomon, autrefois idolâtre, flétrit lui-même énergiquement l'idolâtrie [3]. — Il n'y a pas là de quoi obliger à admettre deux auteurs. L'incrédulité, l'athéisme, le polythéisme sont des causes connexes produisant les mêmes maux : la connaissance de Jéhovah est le fondement et la condition même de la vertu ; enfin, il n'est point extraordinaire que l'auteur revête le personnage de Salomon dans sa première partie, qui est un écho fidèle des Proverbes, et dans la seconde, juge inutile d'accréditer du nom de ce roi son enseignement qui tire

1. D'autres cependant, Grimm, Fritzsche, Davidson, de Wette Schrader, Reuss, etc., croient à l'unité du livre.
2. XII, 12, 18 ; XIII, 1, 3, 18 ; XIV, 2, 12 ; XV, 11, etc.
3. Eichhorn, Bertholdt.

toute sa force de l'histoire. — *c)* Le livre est comme une anthologie formée de morceaux empruntés à divers auteurs [1].—Cette assertion est en contradiction avec l'unité de vues et l'enchaînement d'idées qui se manifestent dans la Sagesse, plus parfaitement que dans les autres livres sapientaux.

V. — Intégrite.

Plusieurs en ont douté, Houbigant, parce que le titre manque, Calmet, parce que la conclusion paraît trop brusque. Ces raisons sont inadmissibles, parce qu'un commentateur n'a pas le droit de conclure de ce qu'il aurait fait lui-même à ce que l'auteur sacré a dû faire. Le titre n'est pas indispensable, et la conclusion du livre est bien suffisante.

Grotius accuse les chrétiens d'avoir interpolé le livre, surtout au chapitre II. Les rationalistes partent toujours de ce principe que tout ce qui supposerait l'inspiration ne peut être authentique, principe sur lequel on ne peut étayer aucune objection sérieuse.

Article II

ORIGINE DU LIVRE.

I. — *Le livre de la Sagesse a été écrit en grec.* Saint Jérôme l'a reconnu : « Liber qui Sapientia Salomonis inscribitur, apud Hebrœos nusquam est, quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet [2] ». — *a)* Si un original hébreu eût existé, les anciens Juifs en auraient gardé le souvenir. Ceux qui parlent de texte hébreu n'ont en vue qu'une traduction hébraïque ou syriaque faite postérieurement. — *b)* Les hellénismes les plus caractéristiques se rencontrent

1. Nachtigall, Bretschneider.
2. *Prœf. in lib. Salom.*

continuellement dans le livre : périodes familières à la langue grecque [1], expressions empruntées aux néo-platoniciens [2] et surtout composés grecs sans équivalents en hébreu, φιλάνθρωπος [3], πολυχρόνιος, ὀλιγοχρόνιος [4], ὁμοιοπαθής [5], παντοδύναμος [6], etc. — c) Il y a entre le grec des Septante et celui de la Sagesse une différence qui ne permet pas de douter de l'originalité du dernier. — d) La Sagesse contient des hébraïsmes [7] qui ne peuvent surprendre sous la plume d'un juif nécessairement versé dans la connaissance de la littérature hébraïque. On en trouve d'analogues chez les écrivains grecs du Nouveau Testament [8].

La version latine actuelle est antérieure à S. Jérôme qui ne l'a pas retouchée. Elle ne diffère de l'original que par quelques additions [9].

II. — *Salomon n'est pas l'auteur de la Sagesse.* Si en effet le livre est un original grec, on ne peut l'attribuer au fils de David. La méthode qui y est employée n'est pas moins éloignée des procédés philosophiques de Salomon ; ce sage s'exprimait par aphorismes et sentences détachées ; dans la Sagesse, les raisonnements suivis et les déductions logiques ont une part prépondérante. Enfin l'auteur fait allusion à des systèmes philosophiques qui ne pouvaient être connus de Salomon. On objecte que — *a)* le titre du livre « Sagesse de Salomon » indique nettement le nom de l'auteur. — Ce titre doit être traité comme celui de certains psaumes beaucoup plus récents

1. IV, 2 ; V, 10-13 ; VII, 22-24 ; X, 7, etc.
2. I, 14 ; IV, 2 ; VII, 22 ; XIII, 2 ; XIX, 2, etc.
3. I, 6 ; VII, 22 ; XII, 19.
4. II, 10 ; IV, 8 ; IX, 5.
5. VII, 3.
6. VII, 23 ; XI, 17 ; XVIII, 15.
7. I, 1 ; II, 9, 15, 16 ; III, 14, 17, etc.
8. Act., VIII, 21 ; Eph., VI, 5 ; Col., I, 12 ; III, 22, etc.
9. I, 15 ; II, 8, 17 ; VI, 1, 23 ; VIII, 11 ; IX, 19 ; XI, 5.

que l'auteur auquel on les a attribués. Il ne peut vouloir dire que « Sagesse d'après les écrits de Salomon ». L'écrivain s'est inspiré des livres de son illustre devancier, et a mis son œuvre sous le couvert de son nom. Son travail n'en est pas moins personnel et original, et il serait excessif de croire, avec quelques auteurs [1] qu'il n'a fait que traduire en grec les pensées et presque les expressions d'une œuvre laissée par Salomon. Pourquoi un pieux israélite, voisin des temps messianiques, n'aurait-il pas pu être inspiré pour transmettre la doctrine de la sagesse aussi fidèlement que Salomon [2] ? — *b*) Les Pères [3], un certain nombre d'anciens rabbins, et même des auteurs plus modernes [4] ont attribué le livre à Salomon. — Les Pères ont pu citer le livre d'après son titre conventionnel, sans croire pour cela à sa composition salomonienne. En tous cas, la tradition a été si peu unanime en ce sens que S. Augustin a pu écrire : « Ut Salomonis dicantur (Sapientia et Ecclesiasticus) obtinuit consuetudo, non autem esse ipsius, non dubitant doctiores [5] ». — *c*) Salomon y parle lui-même à la première personne [6]. — L'argument n'est pas recevable ici, parce que les raisons intrinsèques ne permettent pas d'attribuer le livre à Salomon, et parce qu'on peut très bien concevoir un auteur subséquent empruntant son nom pour accréditer sa doctrine. — *d*) La doctrine de sa Sagesse est identique à celle des livres de Salomon, et les exemples choisis sont tous antérieurs à ce roi, bien que les temps qui ont suivi aient pu en fournir

1. Bonfrère, Bellarmin, Lorin, Corneille Lapierre, Welte, etc.
2. Sur cette doctrine de la sagesse dans les livres sapientiaux, voir Corluy, vol. I du Congrès scientif. internat. des catholiques, *La Sagesse dans l'Ancien Testament*, p. 61.
3. Clem. Alex., S. Basile, Tertull., S. Cypr., S. Hil., Lactance, etc.
4. Holkot, Tirin, Schmid.
5. *De Civ. Dei*, XVII, 20.
6. VII, 1 ; VIII, 14 ; IX, 1, etc.

de significatifs. — Un auteur inspiré, parlant de la Sagesse, ne pouvait contredire ce que son devancier, également inspiré, en avait écrit. Quant aux exemples, on ne peut exiger qu'un écrivain, se mettant à la place de Salomon, ait eu la naïveté de les choisir dans l'histoire postérieure à ce prince[1].

III. — *L'auteur de la Sagesse est un juif d'Alexandrie, dont le nom est ignoré.* 1° Cette conclusion s'appuie sur ce que — *a*) la Sagesse n'est que dans le canon alexandrin. — *b*) L'auteur témoigne d'une connaissance étendue de la philosophie helléniste, et des termes à son usage, en même temps que sa théologie et son histoire sont en parfaite harmonie avec celles des livres du canon palestinien. — *c*) Parmi les faits historiques qu'il allègue en faveur de sa thèse, il choisit presque exclusivement ceux qui ont eu l'Égypte pour théâtre, et qui partant sont plus capables de toucher ses compatriotes. — *d*) Il combat énergiquement l'incrédulité, le polythéisme et le matérialisme qui florissaient à Alexandrie.

2° L'auteur n'est cependant — *a*) ni Philon le philosophe, auquel plusieurs anciens ont songé, mais dont la philosophie comprenait de très graves erreurs, étrangères à la Sagesse, dont les ouvrages sont connus par le catalogue qu'en donnent Eusèbe et S. Jérôme, et où il n'est point question de la Sagesse ; qui enfin, presque contemporain de l'ère chrétienne, est beaucoup trop récent pour être l'auteur d'un livre reçu comme sacré, et déjà cité par les Apôtres. — *b)* Ni Philon, écrivain plus ancien dont parle Josèphe[2], mais qui était païen. — *c*) Ni Aristobule, juif alexandrin qui vivait 150 ans av. J.-C., mais était trop

1. Les mêmes raisons sont valables contre l'attribution de la Sagesse à Zorobabel, auquel Faber a songé, sous prétexte que Zorobabel, ayant restauré le temple, peut passer pour un second Salomon.
2. *Cont. Appion.*, I, 23.

avancé dans les bonnes grâces des princes de son temps pour oser écrire un livre où les rois sont sévèrement apostrophés (vi), et où les Égyptiens sont assez peu ménagés.

IV. — *Le livre a été écrit probablement au second siècle av. J.-C.* Il suppose en effet une époque de dépravation morale et de persécution. La dynastie des Lagides se distingua en Égypte par ses instincts d'immoralité et de cruauté. Ptolémée IV Philopator (223-205) profana le temple de Jérusalem, et maltraita si fort les Juifs de Palestine que ceux-ci appelèrent à leur secours le roi de Syrie, Antiochus le Grand. Ptolémée s'en vengea sur les Juifs d'Alexandrie. Le troisième livre apocryphe des Machabées (ii) raconte les supplices qu'il leur infligea. Après quelque temps d'accalmie, la persécution recommença sous Ptolémée VII Physcon (145-117). La conduite de l'un ou l'autre de ces deux princes fut l'occasion qui porta l'auteur de la Sagesse à écrire, sans qu'on puisse dire positivement s'il le fit à propos de Philopator [1] ou de Physcon [2]. Il est bien à croire toutefois que l'ouvrage ne fut pas publié du vivant même de ces princes, car il n'eût fait qu'exciter davantage l'animosité des tyrans.

Article III

AUTORITÉ DE LA SAGESSE.

I. — Autorité historique.

Dans la seconde partie du livre, l'auteur rappelle les faits historiques déjà racontés par Moïse. Il y ajoute un certain nombre de détails qui ont leur prix, par exemple, sur le repentir d'Adam (x, 2) diverses circonstances de la septième et de la neuvième plaies d'Égypte (xvi, 17-22, xvii), les propriétés de la manne (xvi, 20, 21), le symbolisme des vêtements d'Aaron (xviii, 24-25), etc. On ne peut

1. Welte, Haneberg, Cornely.
2. Vigouroux.

douter de la vérité de ces renseignements. Ils ont été puisés dans la tradition, à laquelle les autres auteurs sacrés [1] et Josèphe dans ses Antiquités ont fait d'assez nombreux emprunts.

II. — Autorité divine.

I. — Les Apôtres, sans citer expressément le livre, le connaissaient et en ont reproduit parfois les expressions [2]. Les Pères [3] le citent sans hésiter comme Écriture divine. S. Jérôme, dans son culte exclusif pour le canon hébreu, dit que la Sagesse est un livre douteux, dont il ne veut pas entreprendre la traduction [4], ce qui ne l'empêche pas, dans le cours de ses œuvres, de s'en servir une cinquantaine de fois comme des autres livres sacrés. S. Augustin défend énergiquement son autorité, et dit que quand les anciens l'ont cité, « nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt [5] ».

II. — Les anciens protestants ont reconnu le caractère sacré de la Sagesse. Ceux d'aujourd'hui et les rationalistes [6], ou bien le nient, ou n'admettent la canonicité du livre que pour y signaler ensuite de graves erreurs. — *a)* L'auteur croit à l'éternité de la matière, puisqu'il dit que Dieu a créé le monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης (XI, 18). — Cette expression désigne bien dans Platon la matière éternelle ; mais l'écrivain sacré sait que Dieu a tout créé (I, 14) et quand il parle de « matière informe », il ne peut songer qu'aux éléments chaotiques tirés par Dieu du néant, et organisés ensuite durant les périodes successives de la

1. Ps., LXXVI, 17 ; LXXVII, 104 ; Jud., 9 ; II Tim., III, 8.
2. Rom., IX, 20, 21 ; Heb., I, 3, etc.
3. Clem., Alex., Origène, Eusèbe, S. Athan., S. Epiph., S. Clem. Rom., S. Irénée, Tertull., S. Cypr., Lactance, S. Hilaire, S. Ambr., etc.
4. *Præf. in libr. Salom.*
5. *De Prædest. sanct.*, XIV, 27, 28.
6. Grimm, Davidson, Fritzsche, Reuss, etc.

création [1]. — *b)* Il admet la préexistence des âmes (VIII, 19, 20) — Dans le texte, μᾶλλον ἀγαθός, *magis bonus*, ne sont point de comparatifs, car l'auteur et le traducteur savaient assez leur langue pour se servir de βελτίων et de *melior*. Le mot μᾶλλον sert à introduire dans la phrase une nouvelle expression plus heureuse de la même idée. L'écrivain considère l'âme comme la partie principale, et le corps comme l'accessoire dans le composé humain, et quand il écrit que « Dieu, en créant son âme douée d'heureuses dispositions, l'unit à un corps pur, il ne dit nullement que son âme fut devenue bonne par sa conduite vertueuse dans une vie précédente, ni que Dieu l'ait unie à un corps pur pour la récompenser de ses mérites antérieurs [2]. » La doctrine de la métempsychose et de la préexistence des âmes est d'ailleurs tellement incompatible avec l'enseignement biblique sur le schéol, et opposée aux idées même de l'auteur de la Sagesse sur la vie future (III, IV), qu'on ne peut raisonnablement la lui prêter sur la foi d'une expression platonicienne facile à entendre dans un sens orthodoxe. — *c)* Il n'a pas l'idée du péché originel, puisqu'il parle d'âme bonne et de corps sans souillure, reçus à sa venue au monde. — Les interprètes remarquent que dans ce passage il n'est question que de la vie naturelle; et par conséquent il faut entendre « bonum illud castumque non absolute, sed comparate, vulgari hominum more [3] » — *d)* Il fait du corps matériel le principe du péché (I, 4; IX, 15). — Dans ces passages le corps n'est

1. « L'auteur sacré a fait des emprunts au platonisme, et il a, en suivant Platon, marché dans une voie à peu près parallèle à celle où entra plus tard l'alexandrin Philon. Mais en s'appropriant des notions platoniciennes. il ne les a pas copiées servilement; il les a épurées des erreurs qui y étaient impliquées pour les faire servir à l'exposition de sublimes vérités ». Corluy, *Op. cit.*, p. 84.

2. Th. H. Martin, *La vie future*, IIme P., 4.

3. Bossuet.

point du tout présenté comme la cause intrinsèque de la corruption ; autrement l'auteur ne parlerait pas de « corps sans souillure » (VIII, 20). — *e*) L'auteur tombe dans l'émanatisme (VII, 25), et se représente Dieu comme un être étendu [1]. — En entendant le premier passage, comme fait la tradition, de la sagesse personnelle, il n'y a pas d'erreur de langage puisque le Fils est engendré par le Père. Quant aux expressions métaphoriques, elles seront toujours défectueuses, comme tout le langage humain appliqué à Dieu, si on veut les entendre servilement. —*f*) Il condamne les enfants des adultères (III, 18). — La condamnation n'est pas absolue, mais seulement relative à leur conduite conforme aux exemples pervers de leurs parents [2].

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Raban Maur, *Comment. in lib. Sapient. lib III.* — S. Bonaventure, *Expositio in lib. Sapient.* — Holkot, *Prælect. in lib. Sap.* 1449.

Modernes. — Catholiques. Corn. Jansenius, *Adnot. in lib. Sapient.* (1576). — Lorin, *Comment. in Sap.* 1607. — Bossuet, Notes. — Reusch, *Observ. critic. in lib. Sap.* 1861. — Schmid, *Das Buch der Weish. ubers. und. erkl.* 1858. — Gutberlet, *Das Buch der Weish. ubers. und erkl.* 1874. — Lesêtre, *Le Livre de la Sagesse.* 1880.

Protestant. Grimm, *Das Buch der Weheit* 1870.

1. I, 7 ; VII, 24 ; VIII, 1.
2. S. Grég., *Hom. 20 in Evang. Moral.,* XV, 51.

CHAPITRE VII

L'ECCLÉSIASTIQUE.

Article I

OBJET, DIVISION, BUT DU LIVRE.

I. — Objet.

L'Ecclésiastique porte en grec le nom de « Sagesse de Jésus, fils de Sirach », ou, par abréviation, « Sagesse de Sirach », titre qui indique à la fois le sujet et l'auteur de l'ouvrage. Le titre latin n'est point emprunté par similitude au nom d'Ecclésiaste, que porte un des livres de Salomon. Rufin dit avec raison que « quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturæ qualitas cognominata est [1] ». Il y avait des livres dont on faisait plus fréquemment usage dans l'assemblée des fidèles et surtout des catéchumènes, et qui pour cela étaient appelés « ecclésiastiques ». Celui-ci garda ce nom spécial, à raison de la variété et de l'utilité de sa doctrine morale.

Il traite des sujets analogues à ceux des Proverbes de Salomon, mais avec plus de richesse encore, puisqu'il s'occupe des vertus qui intéressent aussi bien l'état et la famille que les particuliers, touche assez fréquemment aux dogmes les plus importants, et corrobore ses leçons par les exemples des grands hommes. Sa ressemblance avec les Proverbes est accusée par l'éloge de la Sagesse qui est au début des deux livres, par les enseignements didactiques les plus variés qu'on trouve ensuite de part et

1. *Comment. in Symbol.*, XXXVIII.

d'autre, et par le poème alphabétique qui leur sert de conclusion [1].

II. — Division.

Le fils de Sirach a mis dans son ouvrage plus d'ordre que ses devanciers. Les pensées y sont ordinairement groupées par sujets, ce qui a permis de mettre en grec un certain nombre de titres généraux, qui, du reste, ne commandent que d'assez courts passages [2].

L'Ecclésiastique ne se prête à aucune division naturelle ; les commentateurs imaginent chacun la leur, sans avoir la prétention de trouver un ordre logique là où l'auteur n'en a point mis. Une division ne peut donc atteindre l'ensemble des sentences que par les plus hauts sommets.

Prologue du traducteur, petit-fils de Jésus, fils de Sirach.

1° Origine de la sagesse ; devoirs qu'elle nous impose dans nos relations avec Dieu, la famille, la société, et dans notre conduite par rapport aux vices et aux vertus I-XVI, 23.

2° Dieu créateur et providence ; de la manière dont l'homme doit se conduire pour lui plaire dans les différentes circonstances de la vie, XVI, 24-XXIII, 38.

3° Éloge de la sagesse ; règles de conduite dans la société et dans le culte extérieur de Dieu, XXIV-XXXVI, 19.

1. G. Bickell a découvert et démontré que LI, 18-38, devait être en hébreu un morceau alphabétique. *Innsbr. Zeitschr. für kath. Theolog.*, 1882.

2. XVIII, 30 : gouvernement de l'âme ; XX, 29 : discours de paraboles ; XXIII, 7 : enseignement de la bouche ; XXIV, 1 ; éloge de la sagesse ; XXX, 1 : des enfants ; XXX, 14 : de la santé ; XXXII, 1 : des présidents ; XXXIII, 25 : des esclaves ; XLIV, 1 : hymne des pères ; LI, 1 : prière de Jésus, fils de Sirach. Notons ici que dans la plupart des manuscrits grecs, XXXIII, 16-XXXVI, 19 précède XXX, 27-XXXIII, 15, transposition due probablement au déplacement de quelques feuillets dans le manuscrit d'où les autres sont dérivés.

4° De quelques relations sociales, xxxvi, 20-xxxix, 15.

5° De la création et du rôle particulier de l'homme, xxxix, 16-xlii, 14.

6° Louange du Seigneur par les merveilles de la nature et les belles actions des grands hommes, xlii, 15-l, 23.

Épilogue : chant d'actions de grâces, l, 24-li, 17.

Poème alphabétique sur la recherche de la sagesse, li, 18-38.

III. — But.

Le but de l'auteur est de transmettre à ses contemporains et à ceux qui viendront après lui les enseignements de la sagesse, c'est-à-dire, les règles pratiques de la vertu, conformes à l'esprit de la loi mosaïque. Ces enseignements sont donnés dans l'Ecclésiastique avec plus de variété et d'étendue que dans tous les autres livres sapientiaux.

Article II

ORIGINE DU LIVRE.

I. — *Le livre a été composé en hébreu.* — *a)* Le petit-fils de l'auteur, dans son prologue, le suppose très clairement, et parle du soin qu'il a apporté à le traduire. — *b*) S. Jérôme atteste avoir vu le texte hébreu de l'Ecclésiastique [1]. — *c*) Le Talmud renferme plus de quarante citations attribuées au fils de Sirach (Ben-Sira), et presque toutes sont en hébreu. — *d*) Non seulement on reconnaît des hébraïsmes à travers la traduction grecque [2], mais encore certains passages mal traduits ne peuvent se comprendre que si l'on reconstitue le texte hébreu [3]. Il parle

1. *Præf. in lib. Salom.*

2. xvii, 3, 10 ; xix, 11, etc.

3. Ainsi xxv, 22, le mot primitif ראש, *rosh,* signifiant *tête* et *venin*, le traducteur a pris le premier sens, tandis que le second convient seul ; xxiv, 37, il a lu אור, *or,* lumière, pour יאור, *ieor,* fleuve, le Nil.

ailleurs [1] d'étymologies qui n'ont de sens qu'en hébreu.

Tous les textes grecs actuels dérivent d'un même manuscrit, et manquent d'un certain nombre de phrases citées par les Pères et conservées par la Vulgate [2]. La traduction grecque a donc souffert, ou a été abrégée plus ou moins intentionnellement. La Vulgate a dû être faite à la fois sur l'hébreu, ce qui explique quelques notables différences entre elle et le grec, et sur la version grecque, dont elle reproduit parfois les fautes et même les mots sans les traduire [3].

II. — *L'auteur du livre est Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem.* — *a*) Il se nomme lui-même en toutes lettres, L, 29. — *b*) L'auteur n'est donc point Salomon. La ressemblance entre l'Ecclésiastique et les Proverbes prouve seulement que le fils de Sirach a étudié et cherché à imiter l'œuvre de son devancier. — *c*) Rien n'autorise à croire que le fils de Sirach ne soit pas l'auteur du livre qu'il a signé, quoiqu'on ne sache rien de sa vie. On ne peut pas dire non plus qu'il n'a fait que collectionner des sentences laissées par Salomon ou par d'autres [4]. On n'a sur lui d'autres documents que son livre lui-même, et ce livre a pu être écrit par lui aussi bien que les Proverbes par Salomon. — *d*) Le fils de Sirach n'a pas écrit tout d'une haleine ; comme tous les auteurs de pensées détachées, il a consigné au jour le jour les observations que lui inspiraient la réflexion et les événements, sans s'interdire de prendre à son compte certaines remarques faisant déjà partie du domaine public. Ainsi s'expliquent les ressemblances qu'on signale dans l'expression ou le fond de certaines idées.

1. VI, 23; XLIII, 8.
2. Cf. Cornely, *Introd.*, p. 262.
3. VI, 5; XIII, 23; XVIII, 6; XX, 21, etc.
4. Pseud.-Athan., Huet, Goldhagen, Bretschneider, etc.

III. — *L'Ecclésiastique a été composé au troisième ou au deuxième siècle av. J.-C.* — 1° On s'accorde généralement à reconnaître que Jésus, fils de Sirach, a été contemporain du grand prêtre Simon, fils d'Onias, dont il parle en témoin oculaire, L, 1-23. Mais dans la liste des grands prêtres, il s'en trouve deux du nom de Simon, succédant tous deux à un Onias : Simon le Juste (310-291), successeur d'Onias I[er], et Simon II (219-199), successeur d'Onias II [1].

2° Le traducteur nous fournit un autre renseignement. Dans le prologue, il se donne comme petit-fils de Jésus, fils de Sirach, et dit que lui-même arriva en Égypte « la trente-huitième année, sous le roi Évergète ». Or deux Ptolémées portèrent ce surnom : Ptolémée III (247-223), et Ptolémée VII Physcon (le Ventru), qui s'attribua le nom d'Évergète, auquel ses contemporains substituèrent le titre mieux mérité de Kakergète [2]. Ce dernier régna d'abord de 170 à 146, pendant la captivité de son frère, et ensuite seul, de 146 à 117.

3° Ces différentes coïncidences ont donné lieu à quatre opinions sur la date de l'Ecclésiastique :

A. — Les personnages auxquels le livre fait allusion, sont Simon II et Ptolémée VII : par conséquent il a été composé vers l'an 180 et traduit vers 130 [3]. — *a*) Ptolémée VII a seul régné assez longtemps pour qu'on puisse parler de sa 38[me] année. — *b*) Eusèbe [4] et S. Jérôme [5] disent qu'à Simon, fils d'Onias, sous lequel écrivit le fils de Sirach, succéda un autre Onias, qui fut témoin des tenta-

1. Le commencement et la fin de ces pontificats ne peuvent être datés qu'approximativement.
2. Athénée, XII, 73.
3. Calmet, Bossuet, Kaulen, Cornely, et le plus grand nombre des commentateurs protestants.
4. *Demonst. evang.*, VIII.
5. *In Dan.*, IX, 14.

tives d'Antiochus pour introduire l'idolâtrie parmi les Juifs. Ce dernier est Onias III. Par conséquent, le fils de Sirach devait vivre sous Simon II, ce grand prêtre qui, d'après le IIIme livre des Machabées, II, arrêta Ptolémée IV dans ses entreprises sacrilèges contre le temple et le peuple juif. Aussi, à la fin du livre, L, 4, est-il appelé le libérateur de son peuple.

B. — Le fils de Sirach a écrit sous Simon Ier le Juste, mais le traducteur est contemporain de Ptolémée VII. Par conséquent, le titre de πάππος qu'il donne à l'auteur, ne doit pas se prendre à la lettre, et désigne un ancêtre antérieur de 150 ans. Le livre serait donc de 280 et la traduction de 130 [1].

C. — Le fils de Sirach, quoique faisant l'éloge de Simon Ier, n'aurait pas été son contemporain et n'aurait écrit que vers 180 [2].

D. — Le livre a été composé vers l'an 280 et traduit vers 230 [3]. — *a*) Le grand prêtre Simon ne peut être que Simon le Juste, dont Josèphe fait l'éloge [4], et qui passe pour avoir été l'un des derniers chefs de la grande synagogue [5]. Comme ce personnage était célèbre et populaire, l'auteur eût averti s'il avait eu en vue Simon II. — *b*) Simon II avait pris parti pour les fils de Tobie, qui propageaient en Palestine les idées païennes [6]. L'auteur pouvait-il louer un tel homme? — *c*) Eusèbe et S. Jérôme font écrire le fils de Sirach sous Simon II. Mais l'intervalle entre la mort de Simon le Juste (291) et le pontificat de Simon II (219) n'est que de 72 ans. Si l'écrivain avait

1. Horowitz.
2. Winer, de Wette, etc.
3. Corneille Lapierre, Scholz, Welte, Danko, Haneberg, Vigouroux, etc., et les protestants Keil, Vaihinger, etc.
4. *Antiq.*, II, v.
5. Dœllinger, *Pagan. et Judaism.*, x, 13.
6. Josèphe, *Antiq.*, XII, IV, 11; v, 1.

vingt ans à la mort du premier grand prêtre, il en avait 92 sous Simon II, et pouvait fort bien, à cet âge, mettre la dernière main à un ouvrage qui, nous l'avons vu plus haut, n'a pas été composé tout d'une pièce. Le renseignement fourni par les deux Pères serait donc conciliable avec cette quatrième opinion, tout en obligeant à faire descendre les dates de la composition et de la traduction. — *d*) Le surnom d'Évergète, que s'est décerné Ptolémée VII, n'a pas été ratifié par l'histoire. D'ailleurs, le traducteur ne pouvait ignorer que Ptolémée III était déjà en possession de ce surnom, et il aurait averti le lecteur, s'il eût voulu parler du second Évergète. Sans doute, Ptolémée III n'a régné que 25 ans ; mais la 38me année dont le prologue fait mention pouvait partir d'une autre époque que l'avènement du prince [1]. — *e*) On ne peut tirer de conclusion certaine des allusions politiques renfermées dans l'Ecclésiastique : elles sont générales et applicables à toute la période des Ptolémées [2]. — *f*) Le prologue suppose déjà traduits en grec la Loi, les Prophètes, et au moins une partie des Hagiographes. Le Pentateuque ayant été traduit sous Ptolémée Philadelphe, en 286, la communauté des Juifs hellénistes n'a pas dû tarder à faire terminer le travail, et il n'y a pas d'invraisemblance à prétendre que la version de toute la Bible devait être notablement avancée, sinon achevée, en 230. Il n'y a donc pas là d'argument pour faire écrire le petit-fils de l'auteur en 130 seulement.

1. On trouve dans Ézéchiel, I, 1 ; VIII, 1, des dates dont le point de départ n'est pas non plus fixé.

2. Cf. Cornely, *Introd.*, III, p. 252 : « Simonis I tempore nec a Ptolemæis, quibus tunc subjecti erant, nec ab aliis Judæi persecutionem ullam perpessi sunt » ; et Vigouroux, *Manuel bibl.*, II, p. 445 : « Le grand-prêtre de l'Ecclésiastique est qualifié de libérateur de son peuple, ce qui peut s'appliquer à Simon I, mais non à Simon II, sous le pontificat duquel ni le peuple ni le temple n'avaient besoin de protecteur spécial ».

Comme on le voit, la première et la quatrième hypothèse sont de beaucoup les plus probables, sans qu'il soit possible pourtant de déterminer laquelle des deux doit être préférée. Il ne s'agit en somme que d'une différence d'un siècle, et, quelque parti que l'on adopte, aucune question importante n'est en jeu.

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — L'Ecclésiastique est deutérocanonique, c'est-à-dire que, composé après la fermeture du canon palestinien, il ne fut d'abord reçu que par les Juifs hellénistes. Mais tous les autres ne tardèrent pas à l'admettre comme sacré, ainsi que l'atteste S. Jérôme [1].

Les écrivains du Nouveau Testament, sans le citer positivement, y font des allusions qu'on ne peut méconnaître [2]. On a pu même signaler dans l'épitre de S. Jacques des emprunts considérables au langage du fils de Sirach [3]. Les Pères [4] n'hésitent pas non plus à s'en servir comme d'un livre inspiré. Notons toutefois que le privilège de l'inspiration n'a jamais été étendu au prologue, qui émane du traducteur, et doit être traité dès lors à peu près comme les préfaces dont S. Jérôme a fait précéder ses traductions.

II. — Les protestants, d'abord respectueux pour le caractère sacré de l'Ecclésiastique, ont commencé à penser différemment à partir du décret du Concile de Trente définissant la canonicité du livre. Voici les difficultés, sans importance d'ailleurs, qu'ils font valoir : — *a)* L'auteur

1. *Prol. in lib. Salom.*

2. II, 18 ; Joan., XIV, 23 — IV, 29 ; V, 13 ; Jacob., I, 19 — XI, 10 ; I Tim., I, 6, 9 — XI, 18, 19 ; Luc., XII, 19 — XV, 16 ; Matth., XIX, 17, etc.

3. Winer, *Ueber den Brief Jacob.*, Tub. Quartalschr., 1872.

4. S. Barnabé, Hermas, S. Clém. Rom., Origène, Clém. Alex., Tertull., S. Cypr., S. Hippol., S. Ambr., S. Aug., S. Jérôme, etc.

prétend que la Sagesse divine est créée (xxiv, 12, 14), ce qui est l'erreur même de l'arianisme. — Le mot hébreu était certainement קנה, *qanah*, qui signifie « posséder » et « créer ». S. Jérôme traduit avec raison par « possedit » au passage correspondant des Proverbes (viii, 22). Du reste, le grec ἔκτισε a fort bien pu prendre la place de ἔκτησε. — *b*) Il autorise la nécromancie (xlvi, 23). — Il se contente de rappeler un fait historique, et n'est pas plus repréhensible que l'auteur des Rois [1]. — *c*) Il dit qu'Élie doit revenir à l'époque du jugement, tandis que la parole de Malachie (iv, 5) à laquelle il fait allusion, doit être interprétée du précurseur S. Jean-Baptiste, dont Élie n'est que le type. — Cette interprétation restrictive est propre à l'exégèse protestante, et contraire à la tradition juive et chrétienne, unanime à voir dans Élie le précurseur du souverain Juge à la fin des temps. Aussi Houbigant dit-il avec raison de ce passage : « Qui hæc in Joanne Baptista impleta fuisse volunt, illi et ludunt suos lectores, et auctori sacro contradicunt ». — *d)* Il emprunte certaines doctrines aux philosophes alexandrins : la pénitence d'Hénoch, dont parle Philon [2] ; le gouvernement d'Israël par Dieu lui-même, tandis que les autres peuples sont régis par des anges (xvii, 14, 15), etc. — Ces objections ne reposent sur rien. Le fils de Sirach vivait bien avant Philon, et a emprunté à la tradition ce qu'il dit d'Hénoch. Dans le second passage, il met le gouvernement de Dieu en opposition, non avec celui des anges, mais avec celui des princes qui sont à la tête des nations. — *e*) Il nie le péché originel en avançant que, dès le sein maternel, la crainte du Seigneur est placée dans le cœur des bons (i, 16) et l'erreur dans celui des méchants (xi, 16). — Mais ici comme

1. Voir plus haut, p. 248.
2. *De Abraham.*

dans les passages analogues de la Sagesse, il n'est question que des prédispositions purement naturelles.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Ancien. — Raban Maur, *Comment. in Eccli., lib. X.*

Modernes. Catholiques. — Corn. Jansenius Gand., *Comment. in Eccli.*, 1589. — Bossuet, *Notes.* — Ménard, *Paraphr. de l'Ecclésiastique*, 1710. — Lesêtre, *l'Ecclésiastique*, 1880.

Protestant. — Fritzsche, *die Weisheit J. Sirach's*, 1860.

TROISIÈME PARTIE

LES LIVRES PROPHÉTIQUES

CHAPITRE I

LES PROPHÈTES EN GÉNÉRAL.

Article I

LE PROPHÉTISME.

I. — *Noms donnés aux prophètes.* — Ce sont les traducteurs grecs qui ont introduit dans la Bible le mot προφήτης, substantif qui peut désigner, soit « celui qui parle à l'avance », soit « celui qui parle à la place d'un autre ». Si l'on considère le rôle rempli par les prophètes et le nom principal qu'ils portent en hébreu, on est amené à conclure que, dans la pensée des Septante et de leurs continuateurs, προφήτης signifiait avant tout « celui qui parle à la place d'un autre [1].

En hébreu, le prophète est habituellement appelé נביא, *nabi*, de *nabah*, « parler sous l'influence d'un autre, proférer des oracles [2] ». Au temps des juges, il porte quelquefois le nom de ראה, *roeh*, « le voyant », terme remplacé ensuite par חזה, *chozeh*, qui a le même sens. Plus rare-

1. Ce sens de προ se retrouve dans les composés πρόδικος, celui qui plaide pour un autre ; πρόβουλος, qui conseille pour un autre ; πρόβοσκος, qui remplace le pasteur, etc. Cf. Gilly, *Introd.*, I, p. 279 ; Cornely, *Introd.*, II, p. 269.

2. C'est ainsi que, sur l'ordre de Dieu, Aaron doit être le *nabi*, προφήτης, le porte-parole, l'interprète de Moïse : Exod., VII, 1. Cf. Jerem., XXIII, 16-22.

ment, on le voit nommé « messager du Seigneur[1] », « homme de Dieu[2] », « serviteur de Dieu[3] », « pasteur[4] », « gardien[5] », « sentinelle[6] », etc.

II. — *Rôle des prophètes.* — Il est fondamental dans l'histoire d'Israël. Cornely définit les prophètes : « des maîtres souverains et légitimes, institués par Dieu pour la conservation, l'explication et le développement de l'alliance léguée par Moïse, et la préparation de la nouvelle alliance que doit apporter Jésus-Christ[7] ». Les prophètes sont donc un lien vivant qui relie la loi mosaïque à l'Évangile, et ils remplissent leur rôle autant par l'action que par la parole.

1° L'office des prophètes est essentiellement différent de celui des prêtres. Ces derniers ont des fonctions presque exclusivement liturgiques, et sont les représentants du peuple auprès de Dieu. Les prophètes sont, au contraire, les représentants de Dieu auprès du peuple, des rois et même des prêtres ; ils sont les interprètes de la volonté divine, et interviennent au nom de Dieu dans les affaires de la vie privée des Israélites[8], dans la direction générale des affaires publiques[9], même chez les nations étrangères[10], et surtout dans la conduite religieuse du peuple choisi, en

1. Is., XLIV, 26, etc.
2. I Reg., II, 27, etc.
3. Is., XX, 3, etc.
4. Jér., XVII, 16, etc.
5. Is., LXII, 6.
6. Is., LVI, 10. Le prophète est bien différent du songeur, חלם, *chelem*, et du devin, קסם, *quesem*, qui ne font qu'imaginer ou conjecturer. Cf. Lamy, *Proph. messian.*, dans le *Dict. apologét. de la foi chrét.*
7. *Introd.*, II, p. 271.
8. I Reg., IX, 3 ; III Reg., XIV, 1 ; IV Reg., I, 2, etc.
9. Is., VIII, 19 ; XXX, 2 ; Jér., XXXVII, 3 ; XLII, 2, etc. ; I Reg., VIII, 4 ; X, 25 ; III Reg., XII, 22 ; XIII, 1, etc.
10. III Reg., XIX, 15 ; IV Reg., VIII, 10 ; Jér., I, 10 ; XXV, 15, etc.

l'aidant de mille manières à rester fidèle à sa vocation [1]. On peut les regarder comme les véritables organes de la théocratie, agissant et parlant au nom même de Dieu, dans le cours ordinaire de la vie d'Israël.

2° Les prophètes ne sont donc pas comme des rivaux et des antagonistes vis-à-vis des prêtres. Plusieurs d'entre eux, Jérémie, Ézéchiel, Zacharie, ont été prêtres, et tous ont été respectueux pour le sacerdoce, quand ils avaient à lui intimer les ordres de Dieu et même quand ils lui adressaient des reproches. Seulement, pendant que les prêtres veillaient à ce que la loi fût accomplie à la lettre, les prophètes travaillaient à ce que l'esprit de la loi fût compris, et les sentiments mis d'accord avec les pratiques extérieures. Ainsi les rôles se complétaient sans se combattre [2].

3° Les prophètes ne sont pas non plus les adversaires de la royauté [3]. C'est un prophète, Samuel, qui reçoit de

1. I Reg., xv, 22 ; Is., I, 16 ; LVI, 2 ; LXVI, 17 ; Os., v, 6 ; VI, 6 ; Am., v, 21 ; Jer., XVII, 20-27 ; XXXIII, 17 ; Ez., XX, 12 ; etc.

2. Is., I, 13, 14 ; Jér., VII, 22, 23 ; Os., IV, 4 ; VI, 6. « La prétention d'opposer Isaïe et les prophètes en général à l'ordre sacerdotal est si bizarre, que je n'y vois rien de comparable, sinon peut-être l'antagonisme de doctrine et de tendances imaginé entre les deux apôtres S. Pierre et S. Paul. Ce sont là de ces paradoxes inventés par la Réforme, répétés complaisamment et sans examen par le philosophisme ». Le Hir, *les Proph. d'Isr.*, I, p. 36. Les prophètes exerçaient leur influence « en représentant la loi selon son véritable sens, en face des prêtres trop attachés au culte matériel ou se laissant aller au relâchement, et surtout en face de l'autorité royale, dont ils devaient empêcher les empiétements ». Mgr Meignan, *David*, p. 201.

3. M. Renan a sur ce point une opinion qui fournit matière à de jolies antithèses : « Le prophétisme et la royauté sont mis dès l'origine en opposition absolue. Un état laïque, obéissant à toutes les nécessités des États laïques, et une démocratie théocratique, minant perpétuellement les bases de l'ordre civil, voilà la lutte dont le développement remplit toute l'histoire d'Israël, et lui donne un si haut cachet d'originalité... Les prophètes sont à la fois le modèle des pa-

Dieu l'ordre d'établir la royauté; mais le Seigneur n'abandonne pas absolument la direction d'une nation sur laquelle il a des desseins particuliers, et il se réserve d'intervenir, par ses représentants, pour empêcher le pouvoir royal de contrarier son plan providentiel. Ce pouvoir est sujet à bien des abus : Samuel le rappelle au peuple[1]; mais le tableau qu'il trace est bien pâle à côté de l'histoire de la royauté en Juda et en Israël. Faire connaître aux rois leurs devoirs, prévenir ou corriger leurs fautes, se faire auprès d'eux l'écho des volontés de Dieu et des plaintes du peuple, c'était les servir et non leur nuire. De fait, sans Élie et Élisée en Israël, sans Isaïe et les autres prophètes en Juda, les deux royaumes eussent succombé bien plus tôt sous les coups des envahisseurs.

III. — *Permanence du prophétisme chez les Hébreux.* — 1° Le ministère des prophètes ne fut pas accidentel ou intermittent. A partir de Moïse, et surtout de Samuel, il y eut toujours des prophètes pour prendre en main la direction morale de la nation. Ils disparaissent avec Malachie; mais leur autorité passe alors aux scribes et aux docteurs de la loi, successeurs dégénérés auxquels pourtant Notre-Seigneur recommande d'obéir, parce qu'ils sont assis dans la chaire de Moïse[2]. C'est d'ailleurs à ce dernier que Dieu avait promis la permanence de l'autorité prophétique : « Les nations ont des augures et des devins... Le Seigneur ton Dieu te suscitera dans ta nation et du milieu

triotes et les pires ennemis de leur patrie. Ils l'empêchent d'avoir un ordre civil, des alliances à l'extérieur, une armée. Ils dirigent contre le gouvernement une opposition à laquelle aucun état n'aurait su résister ; et pourtant, en définitive, le prophétisme a créé l'importance historique d'Israël. Il fut délétère dans la vie du petit peuple qui lui confia ses destinées ». *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 397 ; II, p. 486. Supposer tout d'abord à Israël une vocation *laïque*, ne permet guère d'apprécier raisonnablement le rôle des prophètes.

1. I Reg., VIII, 11-18.
2. Matth., XXIII, 2.

de tes frères un prophète semblable à moi... Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai [1] ». Ce prophète est par excellence le Messie ; mais c'est en même temps collectivement toute la suite des envoyés de Dieu. Voilà pourquoi le Seigneur prévoit le cas où le prophète oserait parler en son nom personnel [2].

2° Le prophétisme n'était point attaché, comme le sacerdoce, à une tribu spéciale. Dieu suscitait les prophètes où il lui plaisait, dans toutes les conditions sociales, parfois parmi les femmes [3]. Il les appelait par vocation intérieure [4], et le prophète entrait ordinairement en fonctions sans passer par aucun rite initiateur. Autour d'un prophète reconnu et célèbre, Samuel, Élie, Élisée, etc., se groupaient d'autres hommes qui sont désignés sous le nom de « fils de prophètes [5] », de « troupes de prophètes [6] ». On a donné parfois à ces rassemblements le nom d'écoles de prophètes. Rien ne prouve qu'il y ait eu là une institution régulière et constante. C'est surtout dans le royaume idolâtrique du Nord qu'on se groupe autour des grands prophètes, pour mener en commun une vie conforme à la loi divine et célébrer les louanges du Seigneur. Mais prétendre qu'on venait là pour « se préparer à prophétiser », est une supposition gratuite, absolument démentie par les faits [7].

1. Deut., XVIII, 14-18.
2. Deut., XVIII, 20. Cf. Meignan, *les Proph. messian. de l'Anc. Test.*, p. 611.
3. Exod., XV, 20 ; Jud., IV, 4, etc.
4. I Reg., III, 1 ; Is., VI ; Jer., I ; Am., VII, 14.
5. III Reg., XX, 35 ; IV Reg., II, 3 ; IV, 38 ; VI, 1, etc.
6. I Reg., X, 5, 10 ; XIX, 20.
7. Cette hypothèse a été inventée par Abarbanel et les rabbins du moyen âge. « Ces écoles de prophètes n'étaient pas des écoles de prophétisme. Les prophètes y enseignaient simplement à bien croire

Article II

LA PROPHÉTIE.

I. — *Sa nature.* — C'est par les prophètes que Dieu révèle celles de ses pensées et de ses volontés qu'il lui plaît de faire connaître aux hommes. Cette révélation peut porter sur le passé, le présent ou l'avenir [1]. Moïse est prophète quand il raconte la création du monde; Nathan est prophète quand il dévoile le crime dont David est coupable. Néanmoins, la prophétie s'entend surtout de la révélation surnaturelle de l'avenir. C'est en ce sens que S. Thomas la définit : « Divina inspiratio vel revelatio futurorum contingentium, eventus certa et immobili veritate prævidens et prænuntians [2] ». La prophétie tire alors de son accomplissement la preuve de sa vérité, ainsi qu'il est prévu par le Seigneur lui-même [3].

Ainsi entendue, la prophétie est nécessairement *surnaturelle*, puisque la connaissance assurée des futurs contingents n'est point du ressort de l'intelligence humaine. Elle est *possible*, comme tout le surnaturel en général, car la philosophie démontre qu'en Dieu la puissance et la science sont sans limites, et elle n'a aucun argument permettant même de douter que Dieu puisse communiquer à

et à bien vivre. Voilà pourquoi nous voyons ces écoles fleurir principalement sous Samuel, au sortir de l'oppression des Philistins, et plus tard parmi les tribus du Nord, d'où le sacerdoce lévitique était banni ». Le Hir, *les Proph. d'Israël*, I, p. 4. Quand Saül prophétise, ce n'est pas parce qu'il se joint à la troupe des prophètes, mais parce que « insiluit super eum Spiritus Domini » (I Reg., x, 10). Il y a donc là deux choses très distinctes : l'une qui est humaine, *vivre en prophète*, et l'autre qui vient de Dieu, *prophétiser*.

1. « Universum prophetiæ genus tripliciter dividitur in futurum, præsens et præteritum, quoniam prophetia est ejus, quod est occultum, inventio ». S. J. Chrys., *Procem. in Psalm.*

2. *Summ. theol.*, 2ª 2ᵃᵉ, CLXXI, 3.

3. Deut., XVIII, 21, 22.

l'homme une partie de sa puissance ou de sa science. Enfin, elle est un *fait réel.* L'histoire atteste que des événements impossibles à prévoir ont été cependant annoncés longtemps à l'avance, et se sont accomplis tels qu'ils avaient été prédits: de ce nombre sont spécialement l'apparition, la vie, la mort du Messie ; la prédication de l'Évangile, la conversion du monde, l'établissement de la cité spirituelle de l'Église, etc [1].

II. — *Modes de la révélation prophétique.* — Cette révélation, dit S. Paul [2], a été faite « multifariam multisque modis ». Ces modes divers se réduisent à trois, indiqués d'ailleurs au livre des Nombres (XII, 9, 8) : « in visione, per somnium, ore ad os ».

1° *Le songe.* — C'est le mode le plus imparfait. Il a surtout été usité du temps des patriarches.

2° L'*image sensible*, « per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, sive per sensum acceptas, vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt

1. La prophétie embarrasse encore plus la critique rationaliste que le miracle, car dans la prophétie on a deux faits impossibles à récuser et à expliquer naturellement : une annonce écrite de longs siècles à l'avance, et un événement historique. Voici un chef-d'œuvre d'explication du phénomène de la prophétie : « Le prophète fonde son autorité sur des signes, c'est-à-dire, sur des prédictions facilement vérifiables, dont l'accomplissement devait être la preuve du caractère divin de son inspiration. Saisir habilement les coïncidences devait être une partie essentielle de l'art du prophète ; une crédulité sans bornes lui offrait pour cela des facilités dont nous ne pouvons plus nous former une idée ». Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* I, p. 381. Cette « crédulité sans bornes », le romancier biblique la croit vraiment trop générale parmi ses contemporains. Mais où donc la trouver parmi ces Juifs du temps de Notre-Seigneur, qui avaient en main toutes les prophéties, et n'ont su ou n'ont voulu en appliquer aucune ? Quant à l'art de « saisir habilement les coïncidences » il a dû être terriblement *surnaturel* en Jacob prédisant l'avenir de Juda, en David et en Isaïe faisant le tableau de la passion du Messie, en Daniel écrivant sa prophétie des soixante-dix semaines, etc. !

2. Heb., I, 1.

acceptæ[1] ». L'objet de la révélation est tantôt *entendu*[2] et tantôt *vu*[3]. Parfois la prophétie est transmise sous la forme sensible par un ange[4].

3° L'*extase*, quand la vérité est manifestée au prophète avec abstraction plus ou moins totale des sens[5]. Le prophète en extase n'est pas hors de lui-même, comme le devin qui est sous l'empire de l'esprit malin ; mais il conserve la conscience et l'intelligence de ce qui se passe en lui. Aussi la révélation qui lui est transmise fait-elle naître en lui divers sentiments, tantôt de trouble et de crainte[6], tantôt de force et de courage[7]. Il conserve également sa liberté d'action : ainsi, dit S. Jérôme[8], « Jonas fugit, Ezechiel distulit, Jeremias recusavit ».

Dans chacun de ces différents modes, la révélation arrive au prophète, tantôt immédiatement[9] et tantôt sous forme de type[10]. L'objet en est montré parfois comme présent, d'autres fois comme déjà passé[11]. Mais la révélation est toujours incomplète, parce que « revelat Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi prophetis, non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii[12] ». De là ce que dit S. Paul : « Ex parte prophetamus[13] ».

1. S. Thom., 2ª 2ᵉ, CLXXIII, 2.
2. Exod., III, 4 ; Job, XXXVIII, 1, etc.
3. Is., II, 1 ; XIII, 1 ; Dan., V, 5, etc.
4. Dan., IX, 21 ; Apoc., I, 1, etc.
5. Act., XXII, 17 ; Apoc., I, 10, etc.
6. Ezech., II, 1 ; III, 24 ; Dan., X, 8.
7. Is., VIII, 11 ; Jer., I, 19 ; XV, 20 ; Hab., III, 19.
8. *Hom. 27 in I Cor.*
9. Is., LIII, 7, etc.
10. Ezech., IV, 1, etc.
11. Is., VII, 14 ; IX, 6 ; XXXV, 3, 4 ; XLIV, 28, etc.
12. S. Thom., 2ª 2ᵉ, CXXXIII, 3.
13. I Cor., XIII, 9.

Article III

BUT DE LA PROPHÉTIE.

I. — *La prophétie n'est point destinée au prophète seul.* — 1° C'est une grâce *gratis data*, accordée au prophète en vue des autres. Elle ne requiert en lui aucune prédisposition naturelle ou acquise, et l'éducation reçue sous la direction des prophètes en exercice n'a point pour but ni pour effet de rendre apte à prophétiser. Aussi la vocation prophétique est-elle indépendante de toutes conditions de science et d'éducation ; elle n'entraîne même pas la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme, comme on le voit par les exemples de Balaam et de Caïphe, parce que le prophète n'est qu'un instrument de transmission. Dieu pourtant, pour donner plus de crédit à ses interprètes, a voulu que d'ordinaire ils fussent recommandables par la sainteté de leur vie et l'héroïsme de leurs vertus [1].

2° Les prophètes transmettaient la révélation reçue de Dieu sous forme de promesse, d'exhortation, de reproche ou de menace. Cette transmission se faisait soit de vive voix, et ensuite la prophétie, plus ou moins abrégée, était consignée par écrit [2] ; soit dans des écrits de style élevé et parfois poétique [3] ; soit enfin par des actions symboliques [4] ou purement imaginatives [5], dont les prophètes avaient soin quelquefois de donner la clef [6].

II. — *La prophétie est adressée aux hommes :* — 1° Pour préparer la reconnaissance du Messie futur. En effet, le Messie, son avènement, sa vie, sa mort, son règne, sont

1. Cf. Hebr., XI, 32-38.
2. Jer., I-XXIV.
3. Is., XIII, 20 ; Ezech., XXXIV ; Joël, II ; Agg., II ; etc.
4. Is., XX, 2 ; Jer., XIX, 1 ; Ez., XII, 17.
5. Jer., XXV, 15 ; Ez., IV, 1, etc.
6. III Reg., XI, 29 ; Jer., XIII, 19, etc.

l'objet primaire et la raison capitale des prophéties; toutes s'y rapportent, de près ou de loin. Pour bien des raisons, le Fils de Dieu, en se faisant homme, tenait à accomplir la rédemption dans l'humilité de la chair, et à rester en tout semblable à ses frères. Il fallait pourtant un signe divin au moyen duquel on pût le reconnaître. Ce signe est fourni par les prophéties, qu'il accomplit à la lettre [1].

2° Les prophéties n'annoncent pas seulement les choses du Nouveau Testament ; elles les décrivent parfois d'une manière si nette et si complète, que le Saint-Esprit ne reviendra plus sur des détails une fois donnés. C'est ainsi que David [2] et Isaïe (LIII) ont sur la passion des traits définitifs, sur lesquels les évangélistes ne repasseront pas. Isaïe décrit les magnificences de l'Église, et Salomon son union avec Jésus-Christ, dans des termes auxquels il ne sera rien ajouté plus tard [3].

3° Les prophéties ont encore pour but de prémunir contre le scandale des humiliations et des souffrances du Messie. C'est ainsi que Notre-Seigneur annonce à l'avance à ses Apôtres les traitements qui lui sont ménagés [4], et

1. Cf. S. Pierre, II, I, 19 : « Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes ».

2. Ps. XXI.

3. « La prophétie avait pour fin d'expliquer aussi bien que de prédire, d'être un commentaire aussi bien qu'une annonce anticipée, de révéler à ses disciples pieux et éclairés bien des détails qui ne sont rapportés nulle part ailleurs, et qu'elle-même, au premier abord, ne semblait pas prédire directement... Lorsque dans l'Ancien Testament il a été longuement question d'une œuvre de Dieu, souvent dans le Nouveau il n'en est point parlé, si ce n'est historiquement. Ainsi nous perdrions une grande partie de la lumière que Dieu a l'intention de nous donner sur ce sujet spécial, si nous ne savions pas l'étudier dans les prédictions qui en ont été faites sous l'ancienne loi ». Coleridge, *la Vie de notre vie*, I, pp. 48, 56.

4. Matth., XX, 17-19; Marc., X, 32-34; Luc., XVIII, 31-34.

leur dit expressément : « Hæc locutus sum vobis, ut non scandalizemini [1] ».

4° Pour que les prophéties qui annoncent un avenir lointain ne se heurtent pas à l'incrédulité des hommes, les prophètes en publient d'autres qui, par leur réalisation à plus courte échéance, ont pour but de prouver qu'ils parlent vraiment au nom de Dieu [2].

5° Les prophéties montrent au peuple hébreu que Dieu n'a pas abandonné sa direction, et qu'il intervient sans cesse dans la conduite de ses destinées providentielles.

6° Elles entretiennent chez les anciens la foi au Messie futur.

7° Enfin, elles encouragent et consolent les bons [3], et inspirent aux méchants la crainte de Dieu. Dans ce dernier cas toutefois elles ne se réalisent pas toujours, et quand elles ont produit leur effet, elles restent à l'état de menace [4].

Article IV

OBSCURITÉS DES PROPHÉTIES.

Elles tiennent à différentes causes :

1° Il est dans la nature même de la prophétie d'avoir des obscurités, d'abord à raison de la sublimité des choses révélées. L'homme ne comprend pas toujours les desseins de Dieu quand ils sont accomplis : comment les saisirait-il clairement quand ils ne sont qu'annoncés ? En suite, Dieu s'est imposé la loi de respecter la liberté

1. Joan., XVI, 1.

2. « Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves, et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit ». Pascal, *Pensées*, II, XI, 5. — « Ces prédictions à courte échéance étaient leurs lettres de créance ». Le Hir, *op. cit.*, p. 31.

3. « Habentes solatio sanctos libros ». I Mach., XII, 9.

4. Jon., III, 10.

humaine : il faut donc qu'il y ait dans la prophétie assez de clartés et assez d'ombres, pour que l'homme puisse à son gré croire ou nier. « Si l'avenir nous était dévoilé avec autant de précision et de suite dans les détails que nous en demandons à l'histoire du passé, la liberté humaine, en face de cette lumière distincte, serait singulièrement alarmée. Ou elle serait comme entraînée à réaliser ce qui a été prédit d'elle, ou elle tendrait à y résister de toutes ses forces, pour prendre possession d'elle-même et se convaincre qu'elle n'est pas un rêve. L'argument que nous tirons des prophéties en serait prodigieusement affaibli, car on pourrait toujours craindre que leur accomplissement ne fût l'effet de volontés déterminées à s'y conformer [1] ». Ordinairement même, l'accomplissement d'une prophétie n'en dissipe pas absolument toutes les ombres, « ut discipuli intrinsecus audiant, vulgus ignobile nesciat quid dicatur [2] ».

2° L'avenir est montré aux prophètes comme dans un tableau sans perspective, où il n'est parfois tenu aucun compte des distances relatives. Ils voient sous le même angle visuel et dans le même plan l'événement prochain que son voisinage fait paraître plus grand, et l'événement éloigné dont la distance semble réduire les proportions ; et, dans leur description, ils passent de l'un à l'autre sans pouvoir s'en rendre compte, ou sans avertir le lecteur [3]. Aussi certains traits de la prophétie s'appliquent au premier événement, d'autres au second, sans qu'il soit toujours possi-

1. Le Hir, *op. cit.*, p. 82.
2. S. Jérôme, *in Ezech.*, XLV, 10.
3. Ceux qui, pour dessiner un paysage, se sont servis de la *chambre claire*, auront dans cet instrument un point de comparaison assez remarquable. Grâce au prisme interposé, l'œil voit à la fois le paysage éloigné et la réduction tracée par le crayon ; il peut apercevoir à son gré les deux images superposées, ou tantôt l'une et tantôt l'autre.

ble de faire la distinction *à priori* [1]. Le fait est très sensible dans les prophéties du Nouveau Testament sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Les premiers évangélistes voient les deux faits sur le même plan ; S. Jean les distingue, parce qu'il écrit après l'accomplissement de la première prédiction.

3° Certaines prophéties ne sont explicables qu'après leur accomplissement. La double idée d'un Messie souffrant et d'un Messie triomphateur n'a été bien saisie que dans le Nouveau Testament. Plusieurs prédictions de l'Apocalypse sont encore pour nous lettre close. Il arrive même que des prophéties déjà accomplies demeurent obscures pour nous, quand nous n'avons pas les détails historiques nécessaires à la vérification de leur accomplissement. La difficulté se présente pour plusieurs des prophéties d'Isaïe et de Jérémie concernant les nations étrangères.

4° L'avenir n'étant révélé que partiellement à chaque prophète, il faut réunir les traits épars dans diverses prophéties pour avoir l'ensemble du tableau. D'autre part, le prophète ne comprend pas toujours lui-même ce qu'il annonce, parce qu'il est, dit S. Thomas, « instrumentum deficiens respectu principalis agentis » : d'où vient que « etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit [2] ».

5° Les prophètes reproduisent souvent dans leur langage les images sous lesquelles les événements leur sont montrés : de là des expressions métaphoriques ou symboliques difficiles à entendre. On donne quatre règles d'interprétation relatives à cette difficulté [3] : — *a*) Interpréter les prophéties à la lumière des événements accomplis, qui per-

1. Is., XL-LXVI ; Ez., XXXVII, 15-28, etc.
2. *Summ. theol.*, 2ª 2ᵉ, CLXXIII, 4.
3. Cf. Cornely, *op. cit.*, p. 303.

mettent de distinguer ce qui était littéral et ce qui était symbolique. — *b*) Comparer les prophéties obscures avec celles qui sont claires. — *c*) Voir s'il y a proportion entre les termes de la prophétie et l'importance de l'événement. Si les termes sont excessifs, c'est qu'ils visent un objet plus grand que celui qui paraît désigné tout d'abord : c'est ainsi que la plupart des prophéties annonçant les magnificences de Sion se rapportent à l'Église. — *d*) Se rappeler que le prophète parle en images quand il fait allusion à l'ancienne histoire d'Israël [1].

Article V

LES PROPHÉTIES MESSIANIQUES.

I. — *Leur réalité.* — Il y a dans l'Ancien Testament des prophéties qui se rapportent au Messie futur et à l'ordre de choses établi par lui, et qui ne peuvent s'expliquer autrement. Une preuve nous suffit : Notre-Seigneur l'a déclaré formellement à plusieurs reprises [2], et les Apôtres ont pris pour base de leur prédication l'accomplissement des prophéties [3].

II. — *Leur développement.* — Avant de donner son Fils au monde, Dieu veut à l'avance en tracer le portrait et en raconter la vie, afin que les hommes puissent reconnaître son envoyé. Mais ce portrait et cette vie ne seront esquissés que peu à peu, pendant une longue suite de siècles, et par l'intermédiaire de nombreux prophètes ; ce qui fait encore mieux ressortir la parfaite unité du plan divin [4].

1. Is., IV, 4, 5; XI, 15, 16, etc. Luc., XI, 29.
2. Matth., XXVI, 54; Luc., XXII, 37; XXIV, 44; Joan., V, 39, etc.
3. Rom., I, 2; II Cor., I, 20.
4. « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici : c'est une suite d'hommes, durant quatre mille ans, qui, constamment et sans variation, viennent l'un

Il y a donc un développement continu de cette révélation du Messie futur. En voici la suite dans ses principaux traits [1].

PÉRIODE PATRIARCALE.

1° Sitôt le péché commis, Dieu annonce que le triomphe de Satan sur l'homme ne sera pas définitif : quelqu'un de plus puissant que Satan lui écrasera la tête, et ce quelqu'un sera de la race de la femme [2]. Le mystère de l'Incarnation est déjà tout entier dans cette promesse [3].

2° La consolation future viendra par Noé [4].

3° La bénédiction passera par Sem [5].

4° Dans la race de Sem, le salut viendra par la postérité d'Abraham [6], d'Isaac [7], de Jacob [8]. Jacob n'est point l'aîné,

ensuite de l'autre prédire ce même avènement... Ceci est tout autrement considérable ». Pascal, *Pensées*, II, XI, 1.

1. S. J. Chrysostome énumère ces prophéties messianiques dans son traité *Quod Christus sit Deus*, où, c. XI, il fait cette importante remarque : « Vidistine prophetarum accurationem, quomodo omnia quæ futura sunt annuntiare præoccuparint ? Quomodo ergo adhuc incredulus manere audes talibus acceptis ejus virtutis demonstrationibus, cum verbo videas tamdiu ante prænuntiata, resque videas accidere verbis consonas, ita ut nihil omnino excidat ? Quodque hæc non figmenta nostra sint, testificantur ii qui primi libros acceperunt et etiamnum conservant inimici nostri, abnepotesque eorum qui Dominum crucifixerunt ».

2. Gen., III, 1-15.

3. « La première prophétie est la base de toutes les autres, et dans toutes les autres elle se trouve répétée ou supposée virtuellement. Les circonstances de son accomplissement futur deviennent de plus en plus claires au regard, à mesure que les temps s'avancent, et cet accroissement de clarté marche parallèlement avec le développement politique et historique du peuple choisi, et avec la succession des grandes figures de Notre-Seigneur dans les personnes, dans les choses et dans les événements ». Coleridge, *op. cit.*, I, p. 106.

4. Gen., V, 29.

5. Gen., IX, 26.

6. Gen., XII, 1-7 ; XIII, 14-17 ; XVIII, 17-19 ; XXII, 16-18.

7. XXVI, 1-5.

8. XXVIII, 10-15.

et le choix qui est fait de lui rend plus manifeste le caractère divin de la prophétie.

5° Jacob a douze fils; c'est le quatrième, Juda, qui sera l'ancêtre du Messie, et dont la descendance gardera la souveraineté jusqu'à ce qu'arrive Celui qui est attendu [1].

6° Un prophète idolâtre, Balaam, voit le Messie comme une étoile sortant de Jacob, un sceptre surgissant d'Israël, un dominateur qui doit soumettre toutes les nations étrangères [2].

7° Moïse annonce la venue du prophète semblable à lui, qu'il faudra écouter [3].

Le résumé de ces premières révélations est donc celui-ci : un Sauveur, descendant de Juda, et prophète comme Moïse, viendra un jour dompter le démon et les puissances ennemies.

PÉRIODE ROYALE.

1° Anne, dans son cantique [4], appelle de ses vœux le roi et le Christ que Jéhovah doit envoyer.

2° Le Messie sera de la famille royale de David, dont ainsi la maison doit régner à jamais [5].

3° David, ancêtre du Messie, reçoit sur son royal descendant les révélations les plus détaillées. Ce Messie sera fils de Dieu [6], vainqueur de tous ses ennemis [7], prêtre et dominateur des peuples [8], mais en même temps victime volontaire pour le péché [9], accablé de tourments, souffrant

1. Gen., XLIX, 8-12.
2. Num., XXIV, 17.
3. Deut., XVIII, 15-19.
4. I Reg., II, 10.
5. II Reg., VII, 8-16; III Reg., XI, 32-36.
6. Ps. II, 7,
7. Ps. LXVII.
8. Ps. CIX.
9. Ps. XXXIX, 7-9.

une mort affreuse [1], mais sortant ensuite de son tombeau glorieux [2]. Avec David, la prophétie a fait un pas immense, en nous révélant la divinité [3], le sacerdoce, la royauté, la passion, la mort, la résurrection du Messie. Mais c'est la première fois que « Dieu montre de loin ce Messie tant promis et tant désiré, le modèle de la perfection et l'objet de ses complaisances, abîmé dans la douleur. La croix paraît à David comme le trône véritable de ce nouveau roi [4] ».

4° Salomon, qui dans ses Proverbes (VIII) célèbre la Sagesse éternelle et personnelle, chante dans son Cantique l'union du Christ avec l'Église, son épouse, et dans le ps. LXXI contemple ce Christ d'abord humble, ensuite triomphant.

5° Un contemporain de Salomon salue le Messie du nom de Dieu, et parle aussi de sa mystique épouse [5].

6° A la même époque, le livre de Job témoigne de la foi au Rédempteur vivant et souverain Juge, même parmi les gentils [6].

PÉRIODE PROPHÉTIQUE.

1° Abdias annonce en général que « des sauveurs viendront sur le mont Sion » (21).

2° Joël prédit l'effusion de l'Esprit divin sur toute chair (II, 28-32) ; ce que S. Pierre entend de la conversion à la loi nouvelle [7].

1. Ps. XXI, LXVIII.
2. Ps. XV.
3. « L'idée d'un Messie purement humain fait place à celle d'un Messie-Dieu. L'homme s'était trouvé trop imparfait pour réaliser l'idéal promis. C'est Jéhovah lui-même qui revêt la forme du Messie... Il y a dans le Psautier un progrès continu et sensible de l'idée du Messie-Dieu ; à mesure que la royauté humaine tombe, la divinité du roi futur apparaît davantage ». Mgr Meignan, *David*, p. 207.
4. Bossuet, *Disc. sur l'Hist. univers.*, II, IV.
5. Ps. XLIV.
6. Job, XIX, 21-27.
7. Act., II, 17, 18.

3° Jonas est une prophétie en action : d'après le Sauveur lui-même [1], il figure le séjour du Messie au tombeau et sa résurrection.

4° Amos prophétise le relèvement du tabernacle de David (IX, 11), ce qui s'accomplit par le Messie [2].

5° Osée est encore plus explicite que les précédents sur la conversion d'Israël (III, 4) et la royauté du Messie futur (VI ; XI, 1 ; XIII).

6° Michée montre tous les peuples accourant à Jérusalem, ville du salut (IV), et indique Bethléem comme le lieu de naissance du Messie (V, 2).

7° Avec Isaïe, la prophétie messianique atteint l'apogée de son épanouissement et de son éclat. Le Messie naîtra d'une vierge et sera appelé Emmanuel, Dieu avec nous (VII, 14). Il aura tous les attributs de la divinité (IX, 6), sera en même temps fils de David (XI, 1), étendra son empire sur toutes les nations (XVI, 5 ; XVIII, 17 ; XXIV-XXVII), et sera la pierre angulaire du nouvel édifice spirituel (XXVIII, 16) [3]. Il ramènera l'âge d'or sur la terre (XXXV), enverra devant lui son précurseur (XL, 1-11), sera par excellence le serviteur de Jéhovah, (XLII, 1-9), et à ce titre deviendra la lumière des nations et le salut d'Israël (XLIX). Mais le salut doit s'opérer par le sacrifice (L, 5, 6), et la consolation (dont plus haut Noé a été la figure) ne sera accordée à Sion (LI, LII) qu'au prix des plus terribles tourments et de la mort volontaire du serviteur de Jéhovah (LIII). Dans ce chapitre, Isaïe, comme David au ps. XXI, descend d'autant plus bas dans les profondeurs de l'humiliation du Messie, qu'il s'est élevé plus haut dans la contemplation de ses grandeurs. Comme conséquences de la rédemption, le prophète voit ensuite se dérouler sous ses

1. Luc., XI, 29, 30.
2. Act., XV, 16.
3. Cf. Act., IV, 11 ; Matth., XXI, 42.

yeux le tableau de la fondation de l'Église (LIV, LV), du concours des peuples qui se jettent dans son sein (LX), de la prédication évangélique (LXI), de la victoire sanglante remportée par le Christ et ses martyrs (LXIII) ; enfin, de la conversion des gentils, de la réprobation des Juifs et du jugement final (LXV, LXVI). Isaïe a vu dans son ensemble et dans beaucoup de ses détails toute l'œuvre de la rédemption ; il mérite bien l'éloge que fait de lui l'Ecclésiastique [1] : « Spiritu magno vidit ultima. Usque in sempiternum ostendit futura, et abscondita antequam evenirent. »

8° Nahum (I, 15) signale la prédication évangélique.

9° Jérémie prédit l'infidélité d'Israël (II, 13-28), et le sacrifice du Messie (II, 19). Il annonce le « germe du Seigneur » et le vrai pasteur que Dieu doit susciter (XXIII, 4-8 ; XXXIII, 14, 15) ; il entend le cri de douleur de Rachel à Rama (XXXI, 15), et connaît comme Isaïe la merveille de l'Incarnation (XXXI, 22).

10° Baruch entonne un hymme à la gloire de ce grand mystère (III, 24-38).

11° Ézéchiel prophétise la réunion et la conversion des Juifs (XI, 14-21 ; XXXVI, 16-32), et l'avènement de l'unique et vrai pasteur (XXXIV, 23-31) qui régira tout Israël (XXXVII).

12° Daniel aperçoit le Messie sous la forme de la petite pierre qui détruit le colosse et devient elle-même une montagne (II). Il voit le Fils de l'homme, revêtu de sa toute-puissance, détruire les empires (VII, 13, 14). Enfin, dans sa célèbre prophétie des semaines (IX), il annonce l'époque exacte de la venue du Messie et de sa mort, et le châtiment définitif d'Israël infidèle et déicide.

13° Aggée encourage les Juifs qui construisent le second temple, en leur promettant que le Désiré des nations y paraîtra en personne, et dans peu de temps (II, 1-10).

1. Eccli., XLVIII, 27, 28.

14° Zacharie voit venir le Messie à Sion (II, 8-13) : c'est le serviteur de Dieu, le « germe » (III, 8) qui doit élever le vrai temple du Seigneur (VI, 9-15) ; c'est un roi qui fait son entrée sur une pauvre monture (IX, 9), est ensuite transpercé pour son peuple (XII, 10), et devient source de la grâce (XIII, 1), qu'il fait jaillir de Jérusalem (XIV).

15° Malachie parle du sacrifice sans tache qui doit remplacer tous les autres (I, 10, 11), annonce le Précurseur qui doit venir immédiatement avant le Messie (III, 1), et prédit la conversion finale des Juifs (IV, 5, 6). « Ainsi, le dernier prophète de l'ancien peuple marque le premier prophète qui devait venir après lui[1] », et relie le Nouveau Testament à l'Ancien [2].

Les livres postérieurs ne renferment plus de prophéties; mais la foi et l'espérance sont au fond des cœurs. Au temps des Machabées, on attend le vrai prophète [3] ; l'Ecclésiastique fait écho à la doctrine des Proverbes sur la Sagesse personnelle (XXIV, 5, 14), invoque le Seigneur père de son Seigneur (LI, 14), et espère les merveilles nouvelles que Dieu doit accomplir (XXXVI, 1-19) ; enfin, la Sagesse fait allusion à ce qui choquera le plus les Juifs dans le Messie, sa condamnation et sa mort ignominieuse (II, 10-25).

« De ces touches multiples, de ces coups de pinceau si divers jetés sur la toile de siècle en siècle, naît une peinture d'une unité si profonde, qu'on sent bien qu'il y a une main unique sous toutes ces mains, un regard souverain

1. Bossuet, *op. cit.*, II, XI.

2. « Dieu, qui fait tout en son temps, avait choisi celui-ci pour faire cesser les voies extraordinaires, c'est-à-dire les prophéties, dans son peuple désormais assez instruit. Il restait environ cinq cents ans jusques aux jours du Messie. Dieu donna à la majesté de son Fils de faire taire les prophéties durant tout ce temps, pour tenir son peuple en attente de celui qui devait être l'accomplissement de tous leurs oracles ». Bossuet, *ibid.*, IX.

3. I Mach., XIV, 41.

qui voit dans tous, et qui seul a le secret de cette peinture anticipée et lumineuse du Christ qui va venir. Enfin, et ceci est le trait suprême, quatre cents ans avant Jésus-Christ, le tableau étant terminé, les peintres disparaissent. L'événement approchait ; on aurait eu l'air de peindre d'après les faits. Dieu, dont la délicatesse est infinie comme la bonté, voulut donner au monde, à l'Église, à son Fils, cette suspension, ce silence [1] ».

Article VI

LA SUCCESSION DES PROPHÈTES

I. — *Moïse* est le premier et le plus grand des prophètes. Après lui la prophétie fut assez rare [2], jusqu'à l'apparition de *Samuel*, le « fidèle prophète du Seigneur ». Samuel est suivi par *Gad* et *Nathan*, rédacteurs des Annales du règne de David ; *Ahias* et *Addo*, qui, avec Nathan, furent les historiographes de Salomon ; *Séméias*, sous Roboam ; *Azarias* et *Hananus*, sous Asa ; *Jéhu*, *Jahaziel* et *Éliézer*, sous les rois suivants. Sous les rois d'Israël, d'Achab à Joas, les deux grands prophètes *Élie* et *Élisée* multiplièrent les exhortations et les prodiges pour empêcher dans le royaume du Nord l'oubli total de la loi divine. Il faut encore signaler *Oded* en Israël, contemporain de Michée ; la prophétesse *Holda*, sous Josias, et bien d'autres prophètes dont les noms ne nous ont pas été conservés [3].

II. — Les prophètes dont les oracles écrits nous sont parvenus, sont au nombre de dix-sept, parmi lesquels on en compte quatre grands, douze petits, et Baruch, dont la prophétie est jointe à celle de Jérémie. Les écrits des quatre grands prophètes sont mis en avant

1. Bougaud, *le Christianisme et les Temps présents*, III, p. 516.
2. I Reg., III, 1.
3. III Reg., XIII, 1 ; XXII, 8, etc.

dans la Bible, et placés par ordre chronologique [1]. Les écrits des six derniers petits prophètes sont également par ordre ; mais il en est autrement des six premiers, que la Vulgate range d'après l'hébreu, mais que les Septante disposent autrement : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas. Il est du reste assez difficile d'assigner une date exacte à tous les écrits prophétiques : car plusieurs prophètes, Abdias, Joël, Jonas, Nahum, Habacuc et Malachie ne fournissent aucun renseignement décisif sur l'époque à laquelle ils ont écrit. C'est donc par conjecture plus ou moins probable qu'on peut déterminer cette époque. Une chose, du moins, est incontestable : c'est que les prophéties de date incertaine étaient écrites bien avant les événements annoncés, et toutes avant l'année 420, l'incertitude ne flottant qu'entre des limites assez restreintes. Le doute n'existe pas pour les prophéties d'importance capitale : leur date est nettement marquée [2].

1. Daniel, du chap. XIII à la fin, et Baruch, ne sont point dans la Bible hébraïque ; les premiers chapitres de Daniel y sont insérés dans les hagiographes.

2. Dans le camp rationaliste, chaque critique a ses idées très personnelles sur la composition des Livres saints, des Prophètes en particulier. L'essentiel est de n'être point d'accord avec la tradition catholique, et d'exclure impitoyablement tout ce qui pourrait, de près ou de loin, sentir le surnaturel. Entre les mains de M. Reuss, les prophéties deviennent une mosaïque dont il dérange, transpose ou supprime les pièces avec un arbitraire sans pareil. Dans son *Histoire du peuple d'Israël*, M. Renan juge les choses de fort haut, et assigne à chaque prophétie, avec une risible infaillibilité, l'époque plus ou moins récente où la théorie réclame qu'elle ait été composée. M. M. Vernes a aussi éprouvé le besoin d'écrire un *Précis d'histoire juive* (1889), où l'histoire d'Israël diffère encore plus de l'histoire selon M. Renan, que toutes les deux ne diffèrent de la Bible. Voici l'opinion de M. Vernes sur la manière dont ses devanciers ont traité les Prophètes : « Sur ce point encore, les résultats de l'école critique, qu'elle conserve ou conteste les données traditionnelles, ne peuvent inspirer qu'une médiocre confiance. On a maintenu Jérémie et Ézéchiel, Osée et Amos, tandis qu'on disloquait Isaïe et Zacharie, tandis qu'on sacrifiait Joël et Jonas, et qu'on renvoyait Daniel au second

Les prophètes peuvent être rangés chronologiquement en trois séries : 1° ceux qui vivaient avant ou pendant la période assyrienne ; 2° ceux de la période chaldéenne ; 3° ceux qui écrivent à partir du retour de la captivité.

siècle avant notre ère. A-t-on eu pour cela des raisons décisives? est-on parti d'un principe clair et que tous puissent accepter ? Il ne le paraît pas. Quand on y regarde de près, le caractère empirique et conventionnel des solutions saute aux yeux ». *Précis*, p. 764. Voilà qui est bien dit. A M. Vernes maintenant d'apporter sa « solution empirique et conventionnelle ». Il n'y manque pas : « Vers l'an 400, d'après nous, commence l'histoire littéraire proprement dite du judaïsme... L'histoire nationale est élaborée... et présentée d'un bout à l'autre comme une leçon morale. Puis on anime cette histoire en rendant la vie aux prophètes dont elle mentionne l'action et en plaçant dans la bouche d'un Isaïe, d'un Jérémie, d'un Ézéchiel, selon les circonstances de la vie de chacun et par une fiction hardie, les discours qu'ils ont dû adresser à leurs contemporains ». *Précis*, p. 777. Ernest Havet, qui fréquentait l'avant-garde de l'armée rationaliste, a réédité sur la *modernité des prophètes* (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1889) des idées déjà formulées il y a douze ans par « un critique qui n'était pas un hébraïsant » ; il se propose tout uniment d'obtenir qu' « on reconnaisse dans les livres *prophétiques* l'histoire du IIme siècle avant notre ère » (p. 519). Il avoue modestement que « cette nouveauté n'eut aucun succès, ni au moment même ni depuis ». Mais la science a marché, et si Havet est encore un peu en avance, demain sûrement il aura raison. Il avait d'ailleurs en faveur de sa thèse un argument sur lequel il comptait beaucoup, car il l'a répété à satiété : telle prophétie n'est pas du VIIIe siècle, car elle a été écrite à propos d'un événement qui venait de se passer sous Simon Machabée ou Jean Hyrcan, et les livres « sont postérieurs aux événements qui s'y laissent voir ». Il y aura bien quelque embarras pour expliquer l'attribution à une même époque de livres si différents pour le fond et pour la forme ; il faudra aussi donner raison des prophéties messianiques. On aura des affirmations pour suffire à toutes les exigences de la critique, et l'exclusion du surnaturel sera toujours une conquête assez belle pour compenser le terrain perdu du côté de la vraisemblance historique, de la logique et du sens commun (Voir *Bulletin critique*, 15 déc. 1889). Nous signalerons au passage les arguments les plus spécieux des rationalistes ; mais nous avons déjà contre eux un très fort préjugé : « Non erat conveniens testimonium illorum ». Marc., XIV, 59.

Période	Prophète	Son séjour	Date de la prophétie	Objet de la prophétie
Avant et pendant l'invasion assyrienne	Abdias	Juda	vers 850	Idumée, Juda
	Joël	Juda	entre 850 et 800	Juda, temps messianiques
	Jonas	Israël	entre 825 et 760	Ninive
	Amos	Juda	entre 809 et 784	Israël
	Osée	Israël	de 775 à 700	Israël
	Isaïe	Juda	de 758 à 699	Juda, Israël, nations, temps messianiques
	Michée	Juda	de 758 à 710	Juda, Israël
	Nahum	Israël	entre 664 et 642	Ninive
Invasion chaldéenne	Habacuc	Lévi (?)	vers 642	Chaldée
	Sophonie	Judée	entre 641 et 609	Juda, nations
	Jérémie	Judée	de 627 à 561	Juda, nations, captivité, délivrance
	Baruch	Judée	583	Captifs
	Ézéchiel	Babylonie	de 595 à 570	Juda, nations, temps messianiques
	Daniel	Babylone	de 602 à 534	Grands empires, temps messianiques
Après l'exil	Aggée	Jérusalem	520	Temple
	Zacharie	Jérusalem	de 520 à 518	Temps messianiques
	Malachie	Jérusalem	vers 432	Juifs

Pour la concordance entre la vie des prophètes et celle des rois de Juda et d'Israël, comparer ce tableau avec celui de la page 268.

Dans les introductions à chaque prophétie, nous suivrons l'ordre indiqué dans ce tableau, afin que chacune occupe sa place chronologique, et se relie plus facilement à celles qui précèdent ou à celles qui suivent.

CHAPITRE II

ABDIAS

Article I

ÉPOQUE ET PROPHÉTIE D'ABDIAS.

I. — Le nom d'Abdias [1] est assez commun dans la tribu de Lévi [2], et se rencontre aussi dans les autres [3]. On ne sait rien de la vie du prophète ; son écrit permet seulement de croire qu'il était du royaume de Juda. La seule identité du nom n'autorise pas à le confondre avec un Abdias célèbre au temps de Josaphat [4], ni avec l'intendant d'Achab [5].

II. — L'époque à laquelle vivait Abdias n'est point indiquée : aussi la critique, se donnant libre carrière, a-t-elle assigné une foule de dates qui s'échelonnent entre 850 et les premières années du IVe siècle avant J.-C. [6].

1° Abdias n'est pas postérieur à l'exil : *a*) La prise de Jérusalem, à laquelle il fait allusion, n'implique la destruction ni de la ville ni du temple. — *b*) Jérémie (XLIX, 7-22) reproduit la prophétie d'Abdias. Or on sait que Jérémie a l'habitude d'appuyer ses prédictions sur celles des anciens prophètes. Ici, en particulier, il bouleverse l'ordre des versets, qui se suivent logiquement dans Abdias, et les expressions propres à son devancier ne se retrouvent plus dans le reste de son livre.

1. עבדיה, *hobadiah*, ou עבדיהו, *hobadiahou*, « serviteur de Jéhovah ».
2. I Par., IX, 16 ; II Par., XXXIV, 12 ; II Esdr , XII, 25.
3. I Par., VII, 3 ; VIII, 38, etc.
4. II Par., XVII, 7.
5. III Reg., XVIII, 3.
6. Hitzig fait vivre Abdias après l'an 312.

2° Abdias est antérieur à Joël, qui reproduit un de ses oracles avec cette mention : « sicut dixit Dominus [1] ». D'autre part, Abdias parle de la prise et du sac de Jérusalem, événement qui se produisit trois fois avant les plus anciens prophètes : sous Roboam, la ville fut prise par Sésac; sous Joram (872-864), par les Arabes et les Philistins [2] ; sous Amasias, par Joas, roi d'Israël [3]. Le prophète suppose que les vainqueurs sont des étrangers (11) : par conséquent, il a en vue l'expédition des Arabes et des Philistins. La manière dont il en parle n'oblige cependant pas à croire qu'il fut témoin de l'événement; comme, d'autre part, il ne fait aucune allusion à la prise de Jérusalem par Joas (842-825), on én conclut qu'il a écrit auparavant, aux environs de l'année 850 [4].

III. — La prophétie d'Abdias se divise en trois parties :

1° Prédiction de la ruine de l'Idumée (1-9).

2° Cause de cette ruine : hostilité des Iduméens contre Juda (10-16).

3° Restauration du royaume de Juda (17-21).

Cette prophétie commença à s'accomplir sous Amasias et Ozias, qui soumirent l'Idumée [5]; mais la soumission définitive n'eut lieu que sous Jean Hyrcan [6]. C'est pourquoi les prophètes suivants, jusqu'à Malachie, reviennent sur la prédiction d'Abdias. Ce dernier a donc vu sur le

1. Abd., 17; Joël, II, 32.
2. II Par., XXI, 16.
3. IV Reg., XIV, 8; II Par., XXV, 17.
4. Vigouroux, Trochon, Delitzsch, Keil, Bruston, etc. Cornely pense qu'Abdias n'a écrit que sous Amasias (817-789) : il est déterminé à le croire par la place que ce prophète occupe dans la Bible, après Amos. Mais Abdias ne doit probablement cette place qu'à la brièveté de sa prophétie, la plus courte parmi les quatre plus anciennes. Cf. Vigouroux, *Manuel bibl.*, II, p. 478.
5. IV Reg., XVI, 6, 7; II Par., XXV, 1; XXVI, 2.
6. Josèphe, *Antiq.*, XIII, IX, 1.

même plan toute une série d'événements dont le développement historique devait demander des siècles. De même, ce qu'il annonce de la restauration de Juda ne se rapporte parfaitement qu'aux temps messianiques.

Le style d'Abdias est vif et poétique. Le prophète s'est inspiré de l'oracle de Balaam [1]. Il est, dit Hugues de Saint-Victor [2], « rarus in verbis, sed copiosus in sententiis ».

Article II

PRINCIPAUX COMMENTATEURS SUR TOUS LES PETITS PROPHÈTES.

Anciens. — S. Éphrem, explications et scolies. — Théodore de Mopsueste, Théodoret, S. Cyrille d'Alexandrie, commentaires.

S. Jérôme, *Comment. in proph. min.*

Albert le Grand, *Opera omnia*, t. VIII. — Denys le Chartreux. *Enarrat. in XII proph. min.*

Modernes. Catholiques. — Ribera, *Comment. in lib. XII proph.* (1571). — Arias Montanus, *Comment. in proph. min.* (1571). — Sanchez, *Comment. in proph. min.* (1621). — Ackermann, *Proph. min. perpet. annot. illust.* (1830). — Schegg, *die Klein Proph. übers. und erkl.*, 1854. — Trochon, *les Petits Prophètes*, 1883. — Knabenbauer, *Comment. in proph. min*, 1886.

Protestants. — Pusey, *the Min. Prophets with a comment.*, 1860. — Keil, *Bibl. comment. üb. die XII Klein Proph.*, 1873.

SUR ABDIAS

Hugues de Saint-Victor, *Annotat. elucidatoriæ.* — Louis de Léon, *Comment. in Abdiam*, 1589.

1. Num., XXIV, 21, 18; Abd., 4, 18.
2. *Adn. in. Abd.*

CHAPITRE III

JOEL.

Article I

ÉPOQUE DE JOEL.

I. — Joël [1], fils de Phatuel, devait appartenir au royaume de Juda, auquel se rapporte sa prophétie ; mais on ne sait absolument rien de sa vie.

II. — L'époque à laquelle a vécu Joël n'est pas indiquée. Quelques-uns [2] croient le prophète contemporain de Roboam. Les rationalistes le font vivre au temps de la captivité ; plusieurs même [3], avec l'arbitraire qui leur est familier, réclament deux Joël, écrivant, l'un avant la ruine du temple, l'autre après le retour de l'exil. La prophétie de Joël peut être datée, au moins approximativement, par comparaison avec les écrits des autres prophètes.

1° On signale des réminiscences de Joël dans Jérémie [4], dans Sophonie [5], et dans Isaïe [6]. Mais c'est surtout Amos qui lui fait des emprunts [7] ; de plus, ce dernier désigne les sauterelles par le terme גזה, *gazah,* qui ne se lit que dans Joël [8]. Or Amos est bien l'emprunteur, parce que dans Joël les versets cités appartiennent à une trame con-

1. יאל, יואל, *io el,* « Jéhovah est Dieu », ou « Jéhovah est son Dieu ».
2. Bunsen, Karle.
3. Kuenen, M. Vernes.
4. Jer., xxv, 30 ; Jo., iii, 16 — Jer., ix, 21 ; Jo., ii, 9.
5. Soph., i, 14, 15 ; Jo., i, 15 ; ii, 10, 11.
6. Is., xiii, 6-10 ; Jo., i, 15 ; ii, 10.
7. Am., i, 2 ; Jo., iii, 16 — Am., ix, 11-15 ; Jo., iii, 18-21 — Am., iv, 9 ; Jo., i, 2 sq., etc.
8. i, 4 ; ii, 25.

tinue. La notoriété du prophète de Juda s'était donc déjà étendue jusque dans le royaume du Nord, quand Amos prophétisait sous Ozias (801-749).

2° On remarque aussi que, parmi les ennemis de son peuple, Joël ne cite ni les Syriens que menace Amos (I, 3 sq.), ni les Assyriens dont s'occupe Osée (v, 13, etc.). Or, sur la fin de Joas (881-840), les Syriens firent une expédition contre Jérusalem [1]. Joël serait donc antérieur à cette incursion.

3° Il suit de là que Joël a dû probablement écrire avant les dernières années de Joas, aux environs de 850 [2]. Cette date pourtant ne s'impose point, et bon nombre d'auteurs en préfèrent une autre, qui est plus récente d'un demi-siècle : d'après eux [3], Joël n'aurait écrit qu'au commencement du règne d'Ozias (811-758). Il n'est ni possible ni important de décider sûrement entre ces deux dates.

Article II

PROPHÉTIE DE JOEL.

I. — Le prophète, prenant occasion d'une terrible invasion de sauterelles et d'une sécheresse de plusieurs années, exhorte le peuple à la pénitence. En récompense de la docilité avec laquelle ses conseils sont suivis, il promet les plus grands biens temporels et spirituels, et la protection au jour où le Seigneur citera tous les peuples à son tribunal.

II. — La prophétie est divisée en deux parties :

1° *Exhortation à la pénitence :*

a) Description du fléau qui a tout ravagé, I.

1. IV Reg., XII, 17 sq.; II Paral., XXIV, 23 sq.

2. Movers, Welte, Danko, Vigouroux, Trochon, Kaulen; Delitzsch, Keil, etc.

3. Scholz, Schegg, Reinke, Zschokke, Knabenbauer, Cornely ; de Wette, Bleek-Welhausen, Reuss, etc.

b) Annonce du grand jour du jugement, II, 1-11.

c) Pénitence qu'il faut s'imposer, 12-18.

2° *Promesses divines :*

A. — Pour le temps présent :

Retour de la joie et restitution des biens perdus, 19-27.

B. — Pour le temps du Messie :

a) Don du Saint-Esprit et protection divine, 28-32.

b) Jugement de Dieu sur le monde et contre les ennemis de Juda, III, 1-16.

c) Bénédiction et protection pour Jérusalem, malédiction sur ses ennemis, 17-21 [1].

III. — Le point de départ de la prophétie est la plaie des sauterelles décrite au premier chapitre.

a) Plusieurs ont pensé que le prophète prédisait ce fléau pour l'avenir, et qu'à son occasion il invitait à la pénitence [2].

b) Le plus grand nombre des anciens et quelques modernes [3] croient que la description est symbolique, et figure les ravages que causeront en Palestine les quatre empires ennemis des Assyriens, des Chaldéens, des Perses et des Grecs.

c) Il est beaucoup plus probable que le prophète décrit un fléau réel, dont il a vu les effets de ses yeux. Sa description est d'une exactitude minutieuse, et elle est con-

1. Joël n'a pas la même division dans l'hébreu que dans les versions :

Heb.	LXX, Vulg.
I	I
II	II, 1-27
III	II, 28-32
IV	III

2. Théodoret, Ps.-Rufin, Vatable, Jahn, Ackermann, Schegg, etc.

3. Welte, Reinke, Scholz ; Hengstenberg, Hævernick, Pusey, etc.

firmée de tout point par les observations des naturalistes [1]. Le prophète a donc été témoin oculaire de la catastrophe, et ensuite de la pénitence du peuple (II, 18, 19) [2]. Toutefois, tout en racontant le passé, Joël reste prophète, et les événements accomplis sont pour lui des symboles de l'avenir : derrière l'invasion des sauterelles, il aperçoit donc et prédit l'arrivée de grands conquérants [3].

La prophétie de Joël est remarquable par sa clarté et son caractère poétique ; sous ce dernier rapport, elle n'a de comparables que celles d'Isaïe et d'Habacuc.

IV. — L'inspiration de Joël n'est point contestée. Il a fourni à S. Pierre le texte de la première prédication chrétienne [4], à S. Paul un argument sur l'universalité du règne messianique [5], à S. Jean plusieurs traits pour la peinture des derniers temps [6].

V. — *Commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Genebrard, *Joël proph.*, 1563 ; — Scholz, *Comment. zum B. des Proph. Joël*, 1885.

1. Cf. Vigouroux, *la Bible et les Découv. mod.*, II, p. 328-334.
2. Calmet, Herbst, Danko, Zschokke, Vigouroux, Trochon, Knabenbauer, Cornely; Delitzsch, etc.
3. Le texte III, 5, 6, s'appliquerait aux marchands qui suivaien l'armée de Nicanor (II Mach., VIII, 11, 34), comme le prétend Havet, s'il n'était pas prouvé que, bien des siècles auparavant, les Phéniciens faisaient le commerce des esclaves, tant avec les fils de Javan, les Grecs (Ézéch., XXVII, 13), qu'avec leurs voisins plus proches (Am., I, 9. Cf. Homère, *Odyss.*, XV, 427; Hérodot., I, I).
4. Act., II, 14-21 ; Jo., II, 28 sq.
5. Rom., X, 13 ; Jo., II, 2.
6. Apoc., IX, 2, 7-9 ; XIV, 14 sq. ; Jo., III, 13 — Apoc., XXI, 22, 27 ; Jo., III, 17 sq.

CHAPITRE IV

JONAS

Article I

ÉPOQUE DE JONAS.

I. — Jonas [1], fils d'Amathi, vivait sous Jéroboam II (825-773), auquel il prédit le rétablissement des anciennes frontières du royaume d'Israël [2]. Il était de Geth en Opher, ville de la tribu de Zabulon [3], non loin de Tibériade. On ne sait de sa vie que ce qui est consigné dans sa prophétie.

II. — Le prophète, ayant été contemporain de Jéroboam II, dut se rendre à Ninive sous l'un des trois rois, Binnirar [4] (810-782), Salmanasar III (782-772), ou Assurdanil (771-754). Quelques-uns [5] pensent que le voyage se fit sous Binnirar; d'autres [6] le retardent jusqu'au règne d'Assurdanil. Alors, en effet, les signes nombreux d'une prochaine décadence, les fréquentes révoltes des tributaires, des pestes violentes, une éclipse de soleil en 763, avaient vivement frappé les esprits. Comme, d'autre part, les Assyriens avaient grand respect pour les dieux étrangers, surtout quand ils étaient menaçants, on comprend comment les Ninivites obéirent avec empressement à la voix du prophète de Jéhovah.

1. יונה, *ionah*, « colombe ».
2. IV Reg., XIV, 25.
3. Jos., XIX, 13.
4. Binnirar est aussi appelé Rammanirar, suivant la lecture qu'on adopte pour le texte assyrien.
5. Vigouroux, d'après la chronologie de Rawlinson, *la Bible et les Déc. mod.*, IV, p. 75; Trochon, etc.
6. Knabenbauer, Cornely.

III. — Jonas néanmoins n'accomplit sa mission qu'avec répugnance. Le royaume d'Israël comptait alors parmi les tributaires des Assyriens, et le prophète se souciait peu d'aller prêcher la pénitence à des maîtres si redoutables. S. Jérôme (*in* I, 2) attribue cet autre motif aux hésitations de Jonas : « quod pœnitentia gentium ruina sit Judæorum. Idcirco amator patriæ suæ non tam saluti invidet Ninive, quam non vult perire populum suum ».

Article II

LA PROPHÉTIE DE JONAS.

I. — La prophétie de Jonas se divise en deux parties :

I. — *Jonas recule devant sa mission.*

1° Dieu l'envoie à Ninive ; il s'enfuit, est assailli par une tempête et jeté à la mer, I.

2° Jonas, englouti par un poisson, rend grâce à Dieu de sa préservation, II, 1-10.

3° Il est rejeté sur le rivage, II, 11.

II. — *Jonas accomplit sa mission.*

1° Il part pour Ninive et y prêche la pénitence, III, 1-4.

2° Les Ninivites se convertissent et détournent les châtiments divins, 5-10.

3° Jonas murmure de voir ses menaces sans exécution, et Dieu lui donne une leçon de miséricorde, IV.

II. — Le livre de Jonas est une prophétie en action : c'est pourquoi on l'a rangé parmi les écrits des prophètes, bien qu'il soit tout entier sous forme historique. Le caractère prophétique y est cependant manifeste. 1° Dieu y témoigne du souci constant qu'il a du salut des gentils, et montre par un exemple ce qu'il fera plus tard pour tous les hommes. — 2° Les menaces portées aux Ninivites s'adressent aussi aux Israélites, et la conversion de ces infidèles leur est proposée comme un modèle à imiter. —

3° L'histoire de Jonas est l'annonce figurative de la sépulture et de la résurrection du Messie, comme Notre-Seigneur lui-même le déclare formellement [1].

II. — Jonas est lui-même l'auteur du livre qui raconte son histoire [2]. Les rationalistes veulent que le livre ne soit que du quatrième au second siècle. Voici les raisons qu'ils allèguent : *a*) La langue est d'une époque plus récente que le VIIIe siècle. — Parmi les dix ou douze expressions apportées en preuve, trois sont des termes de marine, naturellement étrangers au reste de la Bible ; plusieurs sont des mots usuels dans le nord, et moins connus dans le royaume de Juda ; d'autres enfin sont des aramaïsmes de tous les âges, ou des emprunts à des livres plus anciens : toutes choses qui, dit Keil, « ne sont pas du tout les preuves d'un âge récent ». — *b*) Il est dit que Ninive *était* une grande ville (III, 3) : donc elle n'existait plus du temps de l'auteur. — Paris aussi *était* une grande ville quand Henri IV y fit son entrée : donc, etc. — *c*) Jonas compose son cantique avec des réminiscences de psaumes. — Ces psaumes sont de David ou de son époque ; s'ils étaient postérieurs à Jonas, les ressemblances prouveraient que les psalmistes ont imité le prophète. — *d)* L'auteur fait son récit à la troisième personne. — Isaïe, Jérémie, Daniel et d'autres [3] parlent de même de leurs propres actes. — *e*) Jonas a des idées d'universalisme qui ne sont pas de son temps. — Les mêmes idées sont dans Joël et dans Isaïe, et même déjà

1. Matth., XII, 38-41 ; Luc., XI, 29, 30. — L'annonce de la résurrection *tertia die*, Luc., XXIV, 46 ; I Cor., XV, 4, ne peut être empruntée qu'à Jonas.

2. Haneberg, Scholz, Danko, Kaulen, Zschokke, Trochon, Knabenbauer, etc.

3. Voir p. 295.

dans les psaumes de David [1], et l'Esprit qui les inspire est de tous les temps [2].

Article III

AUTORITÉ DU LIVRE.

I. — La réalité historique du récit de Jonas est déjà reconnue dans l'Ancien Testament. Il est écrit au livre de Tobie (XIV, 4, grec) : « Je crois tout ce qu'a dit le prophète Jonas sur Ninive, qu'elle sera détruite ». Le troisième livre grec des Machabées range aussi la délivrance de Jonas parmi les faits historiques. Mais c'est surtout Notre-Seigneur qui est formel sur ce point, quand il donne le prophète comme type de ce qu'il doit être lui-même dans sa résurrection, et met son histoire sur le même rang que celle de la reine de Saba visitant Salomon [3]. Aussi la tradition chrétienne a-t-elle toujours entendu à la lettre ce que raconte Jonas.

II. — Les rationalistes ont imaginé plusieurs hypothèses pour expliquer autrement que par l'histoire le livre de Jonas :

1° Tout ce que raconte Jonas, au moins en ce qui concerne son naufrage et sa délivrance, n'a eu lieu qu'en songe [4]. — *a*) Si le narrateur avait voulu conter un songe, il l'aurait dit clairement. — *b*) Notre-Seigneur ne parlerait pas de ce songe comme d'une réalité.

2° L'histoire de Jonas est un récit mal expliqué ou mal

1. Ps. XXI, 28, etc.
2. E. Havet, *la Modernité des prophètes, loc. cit.*, p. 562, voit dans la fin du livre « un sentiment religieux réfléchi et délicat qui en témoigne assez la modernité ». Si ce sentiment ne vient pas de Dieu, comment l'expliquer même au deuxième siècle, puisque, à l'époque de Notre-Seigneur, les Juifs, les Apôtres eux-mêmes ne s'inspiraient que de leur particularisme étroit ?
3. Matth., XII, 39-42.
4. Grimm, Sonnenberg, etc.

compris : Jonas tombe dans le ventre d'un poisson déjà mort, qui bientôt échoue sur le rivage [1], ou il est transféré dans un bateau qui porte comme insigne un poisson à sa proue [2], ou la tempête et ses incidents ne sont qu'une peinture allégorique des agitations d'esprit du prophète, etc. — Toutes ces interprétations sont formellement contredites par la lettre du texte.

3° Le récit est un mythe emprunté aux Babyloniens [3] ou aux Grecs [4]. — Un mythe n'a point de détails si nettement dessinés, ni si bien en harmonie avec l'histoire de l'époque [5].

4° Le livre entier n'est qu'une parabole : ce qui le prouve, c'est la nature des prodiges qui sont racontés, le silence de l'auteur sur le nom du lieu où arriva le naufrage, sur le roi de Ninive alors régnant, sur le reste de la vie du prophète, etc [6]. — *a*) Les miracles racontés dans le livre de Jonas offusquent les rationalistes au même titre que tous les autres faits surnaturels rapportés dans la Bible. Sans doute, le séjour du prophète dans le ventre du poisson est un miracle d'un caractère plus extraordinaire que beaucoup d'autres; mais comme son analogie est frappante avec cette autre merveille bien plus extraordinaire

1. Anton, etc.
2. Less.
3. Baur.
4. Rosenmuller, Gesenius, Hitzig, etc.
5. Kuenen, *Hist. crit.*, p. 512, avoue que les mythes d'Hésione et d'Hercule, d'Andromède et de Persée, que l'on donne comme ayant inspiré l'histoire de Jonas, en dérivent au contraire dans les traits qui paraissent communs. Quant au mythe babylonien d'Oannès, moitié homme, moitié poisson, il n'a presque aucun point de ressemblance avec ce qui est arrivé au prophète.
6. Pareau, de Wette, Schrader, Bleek-Welhausen, etc. — M. Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 416, a même découvert, à vingt-cinq siècles de distance, que « le livre de Jonas qui figure dans la Bible est un pamphlet contre le prophétisme, postérieur à la captivité » !

de la sépulture et de la résurrection du Sauveur ! Il a plu à Dieu de figurer par un des faits les plus singuliers de l'Ancien Testament le fait le plus remarquable et le plus surnaturel du Nouveau ; il le pouvait, et il n'y a point d'autre explication à chercher à l'histoire de Jonas. Il faut donc conclure, avec S. Augustin, « quod aut omnia miracula credenda non sint, aut hoc, cur non credatur, causa nulla sit [1] ». — *b*) Si l'auteur ne donne pas sur les lieux et les personnes tous les renseignements que l'on souhaiterait, il n'est pas le seul historien qui ait agi de la sorte, et son silence sur les choses qu'il lui plaît de taire n'infirme en rien la vérité des choses qu'il raconte. — *c*) La mission de Jonas à Ninive n'a rien qui doive surprendre. Dieu a mis souvent ses représentants en rapport avec les gentils : Joseph et Moïse avec les Égyptiens, Élie avec les Phéniciens, Daniel avec les Chaldéens et les Perses, etc., préludant ainsi à l'évangélisation future du monde entier. — *d*) Ce que l'auteur dit de Ninive est confirmé par les historiens anciens. Diodore de Sicile (II, III) dit que la ville avait 480 stades [2] de tour : c'était donc bien « une ville de trois jours de marche » (III, 3), soit qu'on en fît le tour, soit surtout qu'on en voulût parcourir les différents quartiers. Le jeûne imposé aux animaux eux-mêmes (III, 7) était tout à fait dans les habitudes du pays [3]. — *e*) Les reproches que mérite le prophète à raison de sa désobéissance, de sa dureté envers les Ninivites convertis, de ses murmures contre la Providence, ne peuvent en rien atteindre l'autorité de son récit [4].

1. *Ep.* CII, *ad Deograt.*, voir 30-32. — Le poisson qui a englouti Jonas paraît être un requin très vorace et commun dans la Méditerranée, le *squalus carcharias Linnæi*. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*, II, p. 640 ; Lamy, *Jonas*, dans le *Dict. apologét.* Toute cette histoire de Jonas ne serait incroyable que si on voulait l'expliquer naturellement.

2. Près de 90 kilomètres.

3. Hérodot., IX, XXIV ; Plutarq., *Arist.*, XIV.

4. Eichhorn gratifie Jonas d'un « caractère diabolique ».

La conduite de Jonas a été certainement blâmable. Mais qui ne voit que, dans une parabole, un auteur juif eût donné un plus beau rôle au prophète de sa nation ? Jonas, du reste, témoigne suffisamment de son repentir, en racontant humblement tous les épisodes de sa mission, et en taisant les autres traits de sa propre vie qui auraient pu le faire valoir.

III. — *Commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, J. Ferus, *Commentaire,* 1554. — Feuardent, *Comm. in Jonam*, 1594. — Dereser, *die Sendungsgesch. des Proph. Jonas*, etc., 1786. — Kaulen, *Lib. Jonæ prophetæ,* 1862.

CHAPITRE V

AMOS

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Amos [1] nous fait connaître lui-même son pays et son genre de vie. Il vivait à Thécué, dans la tribu de Juda, à six milles au sud de Bethléem [2], et l'on a lieu de penser qu'il était originaire de cette localité. Il exerçait l'état de נוקד, *noqed* [3], berger ; mais la simplicité de sa vie n'excluait en lui ni une éloquence naturelle à laquelle S. Augustin [4] rend hommage, ni une connaissance étendue des Livres saints, surtout du Pentateuque, auquel il fait allusion ou qu'il cite une vingtaine de fois dans sa courte prophétie [5]. Aussi lui-même est-il bien connu des écrivains postérieurs, surtout d'Osée et de Jérémie.

II. — Dieu choisit Amos pour aller prophétiser au peuple d'Israël (VII, 15), au temps d'Ozias, roi de Juda, et de Jéroboam II, roi d'Israël. La nationalité et la condition du prophète devaient attirer l'attention sur sa mission. Il la remplit deux ans avant un célèbre tremblement de terre

1. עמוס, *hamos*, « le porteur » ou « le fardeau », différent par conséquent d'Amos, אמוץ, *amots*, père d'Isaïe.
2. S. Jérôme, *in Am. Prolog.*
3. Ce mot ne se retrouve que IV Reg., III, 4, où il signifie « riche berger, possesseur de troupeaux » ; mais ce que le prophète dit de lui-même, VII, 14, 15, n'implique point l'idée d'une grande richesse.
4. *De Doctr. christ.*, IV, XV.
5. Cf. Trochon, *les Petits Proph.*, p. 137. M. Renan en conclut timidement : « Il y avait donc déjà une Thora rudimentaire, probablement écrite ». *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 428. La loi que cite Amos n'est point différente de celle que nous connaissons.

arrivé sous Ozias, et dont se souvient encore Zacharie (XIV, 5) ; mais on ne sait point la date de cet événement. Il est du moins certain qu'Amos ne prophétisa que dans la dernière partie du règne de Jéroboam, car il fait allusion aux conquêtes de ce roi, et à l'état de richesse et de prospérité qui en fut la conséquence [1]. Arrivé à Béthel, centre du culte idolâtrique en Israël, il proféra ses terribles oracles. En vain Amasias, prêtre des idoles, le dénonça à Jéroboam et tenta d'entraver sa prédication (VII, 10-13) : Amos dit ce qu'il avait à dire, et ne s'en retourna qu'après avoir rempli sa mission. Le titre de sa prophétie indique que son ministère ne s'étendit pas au delà de l'année. On ne sait rien de certain sur le reste de la vie d'Amos.

Article II

LA PROPHÉTIE D'AMOS.

I. — Quand Amos se rendit à Béthel, la prospérité régnait en Israël, et entraînait à sa suite l'orgueil, l'oppression, la cupidité, la débauche, le mépris des prophètes [2]. Le berger de Thécué est envoyé par le Seigneur pour stigmatiser tous ces vices et dénoncer le châtiment qui les attend. Afin de mieux convaincre Israël de son impartialité, de son désintéressement et de la divinité de sa mission, Amos commence par adresser les reproches et les menaces qu'ils méritent aux peuples voisins et à Juda lui-même [3].

1. IV Reg., XIV, 25 ; Am., VI, 14.
2. Am., II, 6, 7, 12 ; III, 10 ; VI, 1, 4 ; VII, 12, 13 ; VIII, 4, etc.
3. Selon M. Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* II, p. 425, « Amos fut l'interprète des protestations de la démocratie théocratique contre les nécessités d'un monde qui échappait chaque jour aux rêves enfantins. On peut dire que le premier article de journaliste intransigeant a été écrit 800 ans avant J.-C., et que c'est Amos qui l'a écrit. Nous possédons de ce patron des publicistes radicaux une dizaine de surates... Voici enfin un mécontent qui ose élever hardiment la voix et faire appel de la béatitude officielle à un juge ami du peuple ». Le

II. — La prophétie d'Amos peut se diviser en trois parties.

I. — *Prophéties contre les peuples voisins et le peuple élu.*

1° Contre Damas, les Philistins et les Tyriens, I, 1-10.

2° Contre les Iduméens, les Ammonites et les Moabites, I, 11-II, 3.

3° Contre le peuple élu de Juda, II, 4, 5, et d'Israël, 6-16 [1].

II. — *Trois oracles contre Israël.*

1° Le châtiment préparé par les ennemis frappera sûrement Israël, III.

2° Les malheurs précédents n'ayant converti personne, une peine plus grave va être infligée, IV.

3° Cette peine sera la ruine du royaume et la captivité du peuple, V, VI.

III. — *Cinq visions symboliques.*

1° Plaie des sauterelles, écartée par les prières du prophète, VII, 1-3.

prêtre Amasias, dont la prédication d'Amos troublait la « béatitude officielle », devait aussi trouver le prophète bien « intransigeant », « bien radical » et bien épris de « rêves enfantins ». Il y a un abîme entre l'appel désintéressé que le prophète adresse à la justice souveraine en faveur de l'opprimé, et la revendication brutale, égoïste et jalouse du révolutionnaire, auquel on a enseigné dans de beaux livres qu'il n'y a pas d'autre béatitude que la « béatitude officielle », et qui en réclame sa part. « Amos comprenait mieux la pitié qu'on doit au malheur. Il défendait les pauvres, mais il ne les poussait pas à la sédition; il menaçait les riches, mais ce n'était pas des vengeances du peuple, c'était de celles de Dieu. Ainsi mettait-il un frein aux injustices de la société sans en compromettre l'équilibre... Ainsi plaçait-il dans ses véritables termes la loi de la fraternité générale, et, simple berger de la Palestine, faisait-il la leçon vingt-quatre siècles par avance aux économistes et aux philanthropes de notre époque ». Plantier, *Étude litt. sur les poètes bibl.*, II, p. 414.

1. Après avoir pris comme texte une parole de Joël (III, 16), Amos commence et termine les oracles de cette partie par la même formule : I, 3, 6, 9, 11, 13; II, 1, 4, 6.

2° Plaie du feu, également écartée, 4-6.

3° La truelle du maçon qui cesse le travail, 7-9. — Au prêtre Amasias qui veut lui interdire la parole, Amos prédit le châtiment pour lui et pour Israël, 10-17.

4° La corbeille de fruits, jugement de Dieu contre les oppresseurs des pauvres, et menace de la famine spirituelle, VIII.

5° Dieu sur l'autel, faisant périr les pécheurs, IX, 1-10, mais sauvant la race de David, rappelant son peuple et assurant sa prospérité définitive, 11-15.

III. — Le style d'Amos est remarquable par sa clarté, sa vivacité, son originalité, sa variété d'images empruntées à la vie pastorale. Quelques-uns lui reprochent cinq ou six expressions qu'ils jugent campagnardes[1] ; S. Jérôme trouve qu'il est « imperitus sermone », et les anciens rabbins, offusqués du caractère menaçant de ses prophéties, jouaient sur son nom et l'appelaient « pesant de langue, bègue ». Mais ces jugements sévères n'ont jamais fait loi, et Lowth[2] interprète le sentiment général quand il déclare Amos « uti sensuum elatione et spiritus magnitudine summis parem, ita etiam dictionis splendore et compositionis elegantia vix quoquam inferiorem ».

IV. — C'est au retour de sa mission qu'Amos a dû rédiger ses oracles, et les mettre dans l'ordre où ils nous sont parvenus. Il n'y a aucune raison pour attribuer cette rédaction à un écrivain postérieur[3].

1. II, 13; V, 11; VI, 8, 10; VII, 9, 16; VIII, 8.

2. *De Poes. sacr.*, p. 245.

3. « Les extraits des anciens prophètes ont été faits d'une manière tendentieuse, en vue d'établir que les prophètes antérieurs à la destruction de Samarie eurent sur les points les plus importants les mêmes idées que les plus modernes. Les passages n'ont pas été fabriqués, mais ils ont été choisis... Dans Amos, en particulier, les coups de ciseaux se reconnaissent en beaucoup d'endroits (surtout chap. V) ». Renan, *op. cit.*, p. 439. Il serait plus qu'étonnant que les oracles des prophètes, différant presque toujours par la date, les cir-

L'authenticité et l'autorité historique de son écrit ne sont sérieusement révoquées en doute par personne[1].

Amos est cité comme auteur sacré par Tobie (II, 6), par l'auteur des Machabées (I, I, 41), par S. Étienne devant le sanhédrin[2], et par S. Jacques[3].

V. — *Commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Quinquarboreus, *Targum in... Amos, annotation. instruct.*, 1687. — Pezronius, *Essai d'un comment. litt. sur les proph.*, 1693.

constances, le sujet, se suivissent comme les chapitres d'un même livre. Chaque prophétie forme nécessairement un morceau détaché. Quant à l'affirmation que les livres prophétiques sont composés d'extraits choisis postérieurement, chacun sait qu'elle procède de la manière purement « tendentieuse » dont le critique envisage l'histoire d'Israël.

1. Pour faire d'Amos un contemporain des Machabées, Havet (*la Modernité des prophètes, Rev. des Deux Mondes*, 1er août 1889, p. 561) objecte seulement qu'Amos n'ose pas se dire prophète (VII, 14), par peur de l'autorité, et qu'au VIIIe siècle les Hébreux ne pouvaient avoir « la curiosité de distinguer les constellations et de les nommer » (V, 8). Amos craint si peu l'autorité, qu'il continue malgré tout sa prédication. Jéroboam ne l'effrayait pas ; les princes Asmonéens bien moins encore. Quant aux constellations, elles sont déjà nommées dans Job, IX, 9; XXXVIII, 31.

2. Act., VII, 42; Am., V, 25.

3. Act., XV, 16; Am., IX, 11.

CHAPITRE VI

OSÉE

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Osée [1] était fils de Béeri. On ne sait à quelle tribu il appartenait, mais tout porte à croire qu'il était du royaume du Nord, auquel sont adressées presque exclusivement toutes ses prophéties [2]. Il parle des villes du nord comme quelqu'un qui y vit habituellement ; il appelle le royaume d'Israël simplement *haerets*, « le pays [3] », et son souverain « notre roi » (VII, 5). Enfin, sa langue, par sa rudesse et ses aramaïsmes plus fréquents, trahit l'habitant du nord, en rapports plus suivis avec les Syriens. S'il nomme en tête de son livre les rois de Juda avant le roi d'Israël, c'est que, pour lui, les premiers sont seuls les héritiers des promesses faites à la famille de David. On ne connaît de la vie d'Osée que les deux mariages dont il parle lui-même, et qu'il contracta, le premier avec une courtisane, le second avec une adultère. Plusieurs ont pensé que ces mariages singuliers n'avaient eu lieu qu'en vision [4] ; mais le texte ne peut s'expliquer que de mariages réels [5], et il est tout à fait probable que, mariées au pro-

1. הושע, *hosheah*, « salut » ou « sauveur ».
2. Amos fut le seul petit petit prophète originaire de Juda qui prophétisa pour Israël.
3. I, 2 ; IV, 1, 3, etc.
4. Les anciens rabbins, S. Jérôme, Vatable, Estius, Ackermann, Trochon, etc.
5. S. Irénée, Théodoret, S. Bas., S. Aug., S. Thom., Calmet, Schegg, Vigouroux, Knabenbauer, etc.

phète l'une après la mort de l'autre, les deux femmes menèrent, à partir de là, une vie régulière.

II. — Osée prophétisa sous les quatre rois de Juda Ozias, Joatham, Achaz, Ézéchias (811-698), et sous Jéroboam II (825-773), roi d'Israël. Ce dernier mourut une quinzaine d'années avant Ozias. Si à ces 15 ans on ajoute les 32 années de règne de Joatham et d'Achaz, quelques années pour le début d'Osée sous Jéroboam, et un moindre nombre pour la fin de son ministère sous Ézéchias, on arrive à un total d'une soixantaine d'années pour l'ensemble de sa mission prophétique. Ce long ministère n'a rien d'excessif, et de sérieux auteurs l'admettent [1]. D'autres préfèrent supposer que le titre qui est en tête de la prophétie a été ajouté après coup ou interpolé. Rien ne justifie cette supposition ; et si Jéroboam est seul des rois d'Israël mentionné dans ce titre, on peut l'expliquer par la confusion et la brièveté des règnes suivants, ou par la répugnance du prophète à nommer des princes criminels et usurpateurs. On ne sait rien du reste de la vie d'Osée, et l'on ignore s'il vécut jusqu'à la prise de Samarie (721). Il fut certainement témoin des événements qui préparèrent cette catastrophe [2].

III. — Le ministère du prophète s'exerça dans les circonstances les plus critiques d'Israël. La prospérité du royaume, suite des victoires de Jéroboam, avait été cause d'une recrudescence de vices et d'idolâtrie, contre lesquels avait en vain protesté le prophète Amos. La décadence politique commença avec la mort de Jéroboam. Son fils Zacharie fut assassiné au bout de six mois par Sellum, qui périt lui-

1. Corn. Lapierre, Sanchez, Knabenbauer, Keil, etc.

2. Il est presque impossible d'établir la durée exacte du ministère d'Osée, parce que rien n'est moins fixé que la chronologie du VIII[e] siècle, surtout pour les rois d'Israël. Ainsi Winer, ap. Vigouroux, *Man. bibl.*, II, p. 82, fait mourir Jéroboam II en 772, et Manahem en 760, tandis que Bruston, ap. Trochon, *les Petits Proph.*, pp. 4, 9, fait mourir le premier en 749, le second en 737.

même un mois après. Manahem, meurtrier et successeur de ce dernier, paya une énorme rançon aux Assyriens [1], et pressura ses sujets en conséquence pendant dix ans de règne. Après lui, Phacéas ne fut roi que deux ans. Sous Phacée (Pékah), les Assyriens s'emparèrent du pays transjordanique et de la Galilée supérieure, emmenant en captivité un grand nombre d'habitants. Osée, fils d'Éla, assassina Phacée, et fut le dernier roi d'Israël. Il fut d'abord le tributaire, puis le captif de Salmanasar. Une seconde expédition de l'armée assyrienne se termina par la prise et la ruine de Samarie, et la déportation du peuple. Au milieu de toutes ces calamités, l'idolâtrie ne faisait que s'accroître en Israël : les châtiments ne servant à rien, la ruine définitive s'imposait donc. C'est ce qu'Osée eut à annoncer. Il remplit ainsi un rôle analogue à celui qui fut plus tard dévolu à Jérémie dans le royaume de Juda. Mais, tout en intimant les arrêts de la justice, Osée conclut tous se oracles par la promesse de la miséricorde. Le peuple ira en captivité; mais, par ce châtiment terrible, Dieu veut le corriger et le rendre digne du salut messianique [2]. Osée est donc menaçant, mais en même temps consolateur pour ce pauvre peuple égaré par la faute de ses rois.

Article II

LA PROPHÉTIE D'OSÉE.

I. — Les interprètes ont cherché à diviser la prophétie d'Osée, les uns chronologiquement, les autres logiquement, mais sans grand succès. La question, du reste, n'est pas d'importance majeure. On peut partager le livre en trois groupes de prophéties [3].

1. IV Reg., xv, 20.
2. Cf. Cornely, *Introd.*, III, p. 528.
3. Vigouroux, Neteler, Knabenbauer, etc.

I. — *Symboles de l'union de Dieu avec son peuple.*

1° Premier mariage du prophète ; ses fils reçoivent des noms symboliques, qui marquent la réprobation d'Israël, I, 1-9. — Promesse d'un meilleur avenir, I, 10-II, 1.

2° Reproches de Dieu à Israël, devenu comme une épouse adultère, II, 2-13. — Promesse d'une nouvelle alliance, 14-24.

3° Second mariage du prophète, sa séparation ; promesse du salut messianique, III, 1-5.

II. — *Crimes du peuple et châtiments encourus.*

1° Vices du peuple : mépris de la loi, idolâtrie, IV, 1-14. — Que Juda n'imite pas Éphraïm, s'il ne veut pas partager son châtiment, 15-19.

2° Vices des chefs du peuple, prêtres et rois, qui ont donné le scandale, V, 1-5 ; — que ne sauveront ni les sacrifices, ni l'alliance assyrienne, 6-14, — mais dont Dieu sera le salut, s'ils se convertissent, V, 15-VI, 3.

3° Endurcissement du peuple, que les châtiments n'ont fait que rendre pire, VI, 4-VII, 8, — et qui sera méprisé des Égyptiens et des Assyriens en qui il espère, 9-16.

4° Ruine prochaine d'Israël, destruction de ses villes, famine et exil, VIII, 1-IX, 9.

III. — *Châtiments mérités, mais destinés à corriger et à sauver.*

1° Israël a beaucoup offensé Dieu, au mépris des bienfaits reçus, IX, 10-X, 8. — Il sera puni et renversé, mais qu'il cherche son salut dans le repentir, 9-15.

2° Dieu l'avait comblé de biens ; son ingratitude sera châtiée, mais Dieu miséricordieux le rappellera de sa captivité, XI, 1-12.

3° Israël est bien loin d'imiter la conduite de Jacob [1] :

1. M. Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 472, dit d'Osée : « Sa préoccupation de l'histoire sainte est très grande. Il connaît au moins une *Thora*... Le génie d'Israël produisait, dans un profond silence,

aux prévenances de Dieu il n'a répondu que par l'infidélité, XII, 1-XIII, 8. — Dieu pourtant le délivrera de la mort, 9-14.

4° Le châtiment est imminent, XIII, 15-XIV, 1. — Qu'Israël se convertisse, 2-4, et le salut lui sera accordé, 5-10.

II. — Nous n'avons ici qu'un résumé des oracles que le prophète dut prononcer dans sa longue carrière. La pensée d'Osée est facile à saisir dans son ensemble, mais assez obscure dans les détails. Cette obscurité tient en grande partie au style, qui est concis, sententieux, passionné et saccadé. « Hoseam perlegentes », dit Lowth [1], « nonnunquam videamur in sparsa quædam sibyllæ folia incidere ». De plus, les transitions et les indications chronologiques font défaut, de sorte que des discours datant d'époques très différentes se suivent, sans que le lecteur soit averti. Osée emploie des mots rares et parfois inusités [2]. On a remarqué aussi que l'original ne contient aucune particule interrogative, et même que dans les quatorze chapitres il n'y a que six interrogations.

III. — L'originalité du style d'Osée est une preuve de son authenticité. Il n'y a pas à supposer de rédacteur subséquent, qui eût certainement cherché à mettre plus d'ordre et de clarté dans le livre. Les rationalistes eux-mêmes concèdent que nous possédons l'œuvre d'Osée telle que lui-même l'a transmise [3].

ces œuvres qui devaient faire l'étonnement de l'avenir ». Mais si l'histoire de Jacob s'élaborait « dans un profond silence », comment le prophète en parle-t-il couramment comme d'une histoire connue de tous ? Comment les détails qu'il fournit sont-ils si bien d'accord avec les récits et les allusions de tout le reste de la Bible sur le Pentateuque ?

1. *De sacr. Poes.*, p. 280.

2. Cf. Trochon, *les Petits Proph.*, p. 12.

3. Sic de Wette-Schrader, Vatke, Kuenen, Reuss, Davidson, etc. Havet, au contraire, dit de I, 4, 7, 10 : « Tout cela se place sous le principat d'Hyrcan, et ne peut se placer autre part dans l'histoire

Osée est cité par Isaïe [1], par Jérémie [2], par Ézéchiel [3], par Notre-Seigneur [4], par S. Matthieu (II, 15), qui en tire le texte relatif au retour d'Égypte, par S. Paul et par S. Pierre [5]. Son autorité divine est donc incontestable [6].

IV. — *Commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Phelippeaux, *Oseas... commentar. illustr.*, 1636. — Pezronius, *Essai d'un comment. littéral,* 1693. — Goldwitzer, *der Proph. Hoschea*, 1828. — Scholg, *Comm. zum B. des Proph. Hoseas,* 1882.

des Israélites » ; l'abolition de la royauté et des sacrifices, III, 4, « se rapporte à ce qui s'est passé après la mort du grand prêtre Alcime ». *La Modern. des proph.*, *loc. cit.*, p. 558. Si au moins l'auteur avait apporté la plus petite preuve pour étayer des affirmations de cette force !

1. Is., XXIV, 2 ; Os., IV, 9 ; — Is., XLIII, 11 ; Os., XIII, 4.

2. Jer., III, 6, 8 ; Os., I, 2 ; — Jer., III, 18 ; Os., II, 2 ; — Jer., VII, 9 ; Os., IV, 2 ; — Jer., IX, 11 ; Os., XIV, 10.

3. Ézech., XXXIV, 23 ; Os., III, 5.

4. Matth., IX, 13 ; XII, 7 ; Os., VI, 6.

5. Rom., IX, 25, 26 ; I Petr., II, 10 ; Os., II, 24 ; I, 10 ; — I Cor., XV, 54 ; Hebr., II, 14 ; Os., XIII, 14.

6. M. Renan, *op. cit.*, p. 467, dit en note sur Osée : « Se rappeler que la compilation fut faite *post eventum,* et qu'on ne garda que ce qui s'était à peu près vérifié ». C'est une manière d'insinuer au lecteur bénévole qu'on le prie d'accepter de confiance les quatre absurdités suivantes : 1° Osée a fait une collection de prophéties contradictoires, visant tous les cas qui pouvaient se présenter dans l'avenir d'Israël. 2° Ses contemporains ont tout écouté sans rire ni protester. 3° Un compilateur subséquent a trié dans la masse des horoscopes « ce qui s'était à peu près vérifié » ; le reste s'est perdu. 4° Les contemporains du compilateur ont accepté comme divines, après triage, les prophéties d'Osée.

CHAPITRE VII

ISAÏE

Article I

LE PROPHÈTE ET SON TEMPS.

I. — Isaïe[1], fils d'Amos[2], naquit sous Ozias, et devait appartenir à une famille notable de Jérusalem[3]. Il était contemporain d'Osée. Après une éducation très soignée, que nous donne à supposer la perfection de ses écrits, il fut appelé au ministère prophétique la dernière année d'Ozias, dans une vision qu'il raconte lui-même (VI, 1 et seq.). Sa femme, nommée aussi prophétesse (VIII, 3), lui donna deux fils, auxquels il imposa des noms significatifs (VII, 3; VIII, 3). Il prophétisa jusque sous les dernières années d'Ézéchias, puisque ce roi ne survécut que cinq ans à l'extermination de l'armée de Sennachérib (701) racontée par Isaïe. Une antique tradition, à laquelle S. Paul paraît faire allusion[4], et qu'acceptent les Pères[5], porte que sous Manassé le prophète fut scié avec une scie de bois. Le Martyrologe romain a consacré cette tradition (6 juillet). Isaïe a donc atteint un âge avancé. Outre sa

1. ישעיהו, *ieshiahou*, ou ישעיה, *ieshahiah*, « le salut de Jéhovah ».
2. Voir plus haut, p. 497.
3. La tradition juive qui fait de son père le frère du roi Amasias, n'a d'autre fondement que la similitude des deux noms Amos et Amasias.
4. Heb., XI, 37 : διεπρίσθησαν.
5. S. Justin, Orig., S. Athan., Tertull., S. Ambr., S. Aug., S. Jér., etc.

prophétie, il a écrit les annales des règnes d'Ozias et d'Ézéchias [1].

II. — L'époque d'Isaïe est une des plus graves de l'histoire du peuple de Dieu. Le royaume d'Israël s'acheminait rapidement vers sa ruine, malgré les avertissements du prophète Osée. Le règne d'Ozias se poursuivait à Jérusalem dans la gloire et la fidélité au Seigneur ; mais, sur la fin, le monarque, trop faible à l'endroit de l'idolâtrie et n'écoutant plus que les conseils de son orgueil, était frappé de la lèpre, et cédait l'administration du royaume à son fils Joatham [2]. Celui-ci hérita des vertus de son père, et aussi de sa faiblesse ; Isaïe commença à faire retentir de sévères oracles, et Juda fut châtié par Rasin de Syrie et Phacée d'Israël [3]. Le règne d'Achaz fut le triomphe de l'idolâtrie en Juda. La punition ne tarda pas : les rois de Syrie et d'Israël battirent Achaz, et le réduisirent aux pires extrémités. Isaïe offrait le secours de Dieu ; le roi préféra celui des Assyriens, qui vinrent mettre les assaillants à la raison, mais dévastèrent ensuite le pays de Juda, pendant que de leur côté les Iduméens et les Philistins le pillaient à l'envi [4]. Achaz resta tributaire des Assyriens, qui, peu après, ruinèrent le royaume d'Israël. Ézéchias fut pieux et fidèle au Seigneur : il restaura le temple, rétablit le culte divin, et supprima l'idolâtrie autant qu'il le put. Mais l'obéissance à la loi divine, la correction des mœurs n'étaient guère qu'extérieures dans le peuple et surtout parmi les grands. Cependant, en face des Assyriens toujours menaçants, beaucoup désiraient l'alliance égyptienne ; Isaïe répétait qu'il ne fallait rien attendre que du Seigneur : on s'en tint là en effet pour le moment.

1. II Par., XXVI, 22 ; XXXII, 32, si le texte hébreu de ce dernier passage représente bien la leçon originale.

2. II Par., XXVI, 1-23 ; IV Reg., XV, 1-7.

3. II Par., XXVII, 1-9 ; IV Reg., XV, 22-38.

4. II Par., XXVIII, 1-27 ; IV Reg., XVI, 1-20.

Mais ensuite, sur les instances de Mérodach Baladan, Ézéchias entrait avec tous ses voisins dans une vaste coalition contre la domination assyrienne. Sennachérib fit face au danger, vainquit Mérodach, et se mit en devoir de réduire ses alliés. En vain Ézéchias chercha-t-il à apaiser le monarque assyrien en lui payant un impôt écrasant: Jérusalem fut menacée de près, et ne dut son salut qu'à l'intervention de l'ange exterminateur [1]. Manassé, fils d'Ézéchias, s'appliqua à faire revivre l'œuvre néfaste d'Achaz. Chacun des rois qui se succédèrent pendant qu'Isaïe vivait, exerça donc une influence différente; et, durant la même période, Juda eut affaire avec tous les peuples voisins : c'est ce qui explique la grande variété qu'on remarque dans les prophéties d'Isaïe.

Article II

OBJET, DIVISION ET CARACTÈRE DES PROPHÉTIES D'ISAÏE

I. — Objet.

Le rôle du prophète est d'interpréter la volonté divine, pour diriger, encourager, réprimander, menacer, suivan les circonstances. Pour remplir ce rôle, pendant son long ministère, Isaïe a prononcé un grand nombre d'oracles de toute nature, qu'il a ensuite consignés plus ou moins succinctement dans son livre, mais qu'aucun lien ne rattache nécessairement l'un à l'autre. Il n'y a donc pas à chercher, dans la prophétie d'Isaïe, une unité semblable à celle des livres historiques ou de certains livres didactiques, comme Job ou l'Ecclésiaste. Néanmoins, le but poursuivi par le prophète est nettement défini : « prédire les temps messianiques, et consoler ceux qui pleurent dans Sion [2] ». Même quand il annonce des événements prochains, il en

1. II Par., XXIX, 1-XXXII, 33; IV Reg., XVIII, 1-XX, 21.
2. Eccli., XLVIII, 25, 27, 28.

revient toujours à cette idée fondamentale, que la délivrance, la consolation, la joie, reviendront un jour avec le Messie, et que par conséquent, pour les fidèles et les convertis, l'épreuve n'aura qu'un temps. C'est cette vue, dont le prophète ne se détourne jamais, qui met de l'unité dans son œuvre, malgré la variété des sujets qu'il aborde ; l'Évangile perce déjà à travers tous ses oracles : « Est enim propheta simul et apostolus, et librum suum splendore evangelicæ prædicationis carere noluit »[1].

II. — Division.

Le livre se divise en deux parties fort distinctes : « In prima parte ponitur comminatio divinæ justitiæ ad excidium peccatorum, in secunda consolatio divinæ misericordiæ ad resurrectionem justorum [2] ». Isaïe montre ainsi par avance l'accomplissement de la prophétie du vieillard Siméon, proclamant que le Messie doit être la ruine et la résurrection de beaucoup en Israël [3].

I. — Dans la première partie se trouvent des prophéties multiples sur Juda et tous les peuples en rapport avec lui. Sont-elles disposées par ordre chronologique ou groupées suivant la nature des sujets ? S. Jérôme et d'autres sont pour l'ordre chronologique, beaucoup pour le groupement par sujets. La vérité est que les deux points de vue ont dirigé le prophète dans la disposition de son œuvre. Ainsi le chapitre vi est de la dernière année d'Ozias ; les chapitre ii-v sont du temps de Joatham ; vii-xii, du temps d'Achaz ; xiii-xxxv, presque complètement du temps d'Ézéchias . Les quatre chapitres intercalaires xxxvi-xxxix racontent deux événements mémorables du règne d'Ézé-

1. S. Cyr. Alex., *in Is. Proœm.*
2. S. Thomas, *in Is.*, i, 2.
3. Luc., ii, 34.
4. Haneberg, Vigouroux, Trochon, Knabenbauer, Cornely, etc.

chias : l'extermination de l'armée de Sennachérib, vérifiant une des prophéties d'Isaïe, et par conséquent donnant crédit à toutes les autres, et la visite des ambassadeurs du roi de Babylone, introduisant l'annonce de la captivité, dont la seconde partie prédit la délivrance.

Plusieurs[1] étendent l'introduction jusqu'au ch. VI, qui raconte la vocation d'Isaïe. Jérémie et Ézéchiel racontent leur vision dès le début. Pourquoi alors Isaïe ne raconte-t-il la sienne qu'après une première série de prophéties ? Il est plus simple de borner l'introduction au ch. I. Suivent les discours du prophète sous le règne de Joatham. A cette époque, le caractère d'Isaïe n'était point contesté ; il en fut autrement sous l'impie Achaz, qui n'était rien moins que disposé à regarder le fils d'Amos comme le représentant de Jéhovah : aussi, à la suite de ses premières prédictions, le prophète crut-il devoir insérer, en tête de ses oracles datant du règne d'Achaz, le récit de la vision qui était comme sa lettre de créance auprès du roi et du peuple.

Toute la seconde partie fut vraisemblablement composée sous les dernières années d'Ézéchias. A cette époque, dit Delitzsch, « Isaïe vécut seulement de corps à Jérusalem, et fut ἐν πνεύματι au milieu des Juifs exilés. Il leur laissa, à eux et surtout à leurs descendants, les discours des chapitres XL-LXVI, pour servir à adoucir leurs maux, et leur promettre ce qui allait bientôt s'accomplir ».

II. — Voici la suite détaillée des prophéties d'Isaïe :

Première Partie

Prologue : Le peuple oublie les bienfaits de Dieu, et demeure insensible aux maux qui le frappent : le Seigneur le châtiera, et n'en conservera qu'un petit reste, I.

1. Scholz, Knabenbauer, Cornely.

1° *Prophéties du temps de Joatham.*

a) — Au temps du Messie, tous les peuples viendront à Dieu : que Juda, aujourd'hui si pervers, se convertisse donc à la pensée des jugements divins, II, 1-IV, 1.

b) Le Messie sera un germe qui sanctifiera les restes d'Israël, IV, 2-6 ; — mais aujourd'hui Juda, semblable à la vigne stérile, V, 1-7, ne connaît que péchés, 8-23, et ne mérite que châtiments, 24-30.

2° *Vocation prophétique d'Isaïe sous Ozias*, VI.

3° *Prophéties du temps d'Achaz.*

a) Isaïe prédit l'inutilité des efforts de la Syrie et d'Israël contre Juda, et le châtiment qui frappera les coalisés, VII, 1-9. — Il annonce l'Emmanuel, fils de la Vierge, gage du salut pour la maison de David, 10-16, et la punition d'Achaz et de son royaume par les Assyriens, 17-25.

b) Juda sera délivré de ses ennemis israélites et syriens, mais sera puni de son incrédulité, et sauvé ensuite par l'Emmanuel, VIII, 1-IX, 7.

c) Châtiments pour les agresseurs de Juda : Israël va être détruit, IX, 8-X, 4. — Assur sera anéanti à son tour, 5-34. — Le Messie naîtra ensuite de l'humble tige de Jessé, et établira son règne, XI. — Cantique d'actions de grâces à ce sujet, XII.

d) Prophéties contre les nations étrangères : Babylone, XIII, 1-XIV, 27 — les Philistins, 28-32 — Moab, XV-XVI — Damas, XVII — l'Éthiopie, XVIII — l'Égypte, XIX, qui, avec l'Éthiopie, va être châtiée par les Assyriens, XX — Babylone, qui tombera sous les coups des Mèdes, XXI, 1-10 — Duma, 11, 12 — l'Arabie, 13-17 — Jérusalem, devenue, par son infidélité, semblable aux nations étrangères, XXII, 1-14, et qui va voir immédiatement le châtiment d'un de ses fils orgueilleux, Sobna, 15-25 — Tyr, qui sera prise par les Chaldéens, XXIII.

e) Les derniers jugements divins : le jugement général, xxiv. — Ses effets : gloire de Dieu, bonheur des bons, humiliation des méchants, xxv. — Chant de triomphe des élus, xxvi, 1-19.

f) Que le peuple ait donc confiance en Dieu, xxvi, 20-xxvii, 6 — qui ne châtie que pour sauver ensuite, 7-13.

4° *Prophéties du temps d'Ézéchias.*

a) *Væ* contre Samarie, à cause de ses vices, que n'imite que trop Juda, xxviii, 1-15. — Le salut sera dans la pierre angulaire, le Messie, 16-29.

b) *Væ* contre Jérusalem coupable, xxix, 1-4.

c) *Væ* contre les séducteurs du peuple, qui comptent sur le succès de leurs desseins pervers, xxix, 15-24 — préconisent l'alliance avec l'Égypte, tandis que le secours ne vient que du Seigneur, xxx — attendent des Égyptiens impuissants ce que le Seigneur accordera seul, après le châtiment mérité, xxxi, xxxii.

d) *Væ* contre Assur, qui sera frappé d'un désastre subit, tandis que Jérusalem recouvrera la paix, xxxiii.

e) Jugement final des impies, représentés par Édom, xxxiv — et des fidèles, que Dieu sauvera, xxxv.

Enclave historique.

1° Accomplissement de la prophétie contre Assur : invasion de Sennachérib, extermination miraculeuse de son armée, xxxvi, xxxvii.

2° Occasion de la prophétie de la captivité : retour miraculeux d'Ézéchias à la santé ; visite des envoyés de Babylone, auquel le roi montre complaisamment ses trésors annonce de la déportation à Babylone, xxxviii, xxxix.

Seconde Partie.

Cette partie, caractérisée par son premier mot, *Consolamini,* se divise en trois sections, auxquelles, remarque Hahn avec raison, l'on peut donner pour titres les trois pen-

sées exprimées dans le second verset : « Ses maux sont finis, ses péchés sont pardonnés, elle reçoit le double de ce qu'elle a souffert pour ses crimes ». Les deux premières sections se terminent par les mêmes paroles : « Point de paix pour les impies », XLVIII, 22; LVII, 21 ; et la troisième, plus terriblement encore, par la mention de l'enfer.

1° *Ses maux sont finis.*

a) Dieu a le pouvoir de délivrer son peuple, XL, 3-11 — car sa puissance et sa sagesse sont sans bornes, 12-26. — Il faut donc avoir confiance en lui, 27-31.

b) Dieu montrera sa puissance en faisant délivrer son peuple par Cyrus, et sa sagesse en confondant les idoles, XLI.

c) Mais il a un autre libérateur à envoyer, son serviteur, le Messie, XLII, 1-12.

d) Il faut donc se préparer à cette double délivrance, XLII, 13-XLIII, 13 — par laquelle le Seigneur montrera qu'il est le seul Dieu, XLIII, 14-XLIV, 8 — tandis que les idoles ne sont que vanité, 9-23.

e) Cyrus doit être le libérateur de la captivité et l'instrument de Dieu, XLIV, 15-XLV, 26.

f) Les idoles de Babylone seront détruites : il ne faut donc avoir confiance qu'au Seigneur, XLVI.

g) Babylone sera détruite à cause de son orgueil, XLVII.

h) Que Juda tienne donc compte des promesses et des menaces du Seigneur, XLVIII.

2° *Ses péchés sont pardonnés.*

a) Le serviteur de Jéhovah sera le libérateur au temps messianique ; il renouvellera Sion et y fera accourir des fils sans nombre, XLIX.

b) Sion s'est perdue par désobéissance : le serviteur de Dieu la sauvera par l'obéissance, L.

c) Sion doit avoir confiance en Dieu, et se réjouir de sa réconciliation future, LI-LII, 12.

d) C'est par ses humiliations, sa passion et sa mort, que le Messie procurera le salut de Sion, LII, 13-LIII.

e) A l'ancienne Sion, stérile et déserte, pauvre et faible, Dieu substituera la nouvelle Sion, populeuse, spacieuse, riche et inexpugnable, LIV.

f) Que toutes les nations viennent donc à cette nouvelle Sion, et se réunissent à Israël, LV-LVI, 8.

g) Bien que Juda soit aujourd'hui dans un état de perversion et de misère, Dieu sauvera les justes, LVI, 9-LVII.

3° *Jérusalem reçoit le double de ce qu'elle a souffert pour ses crimes.*

a) Les fils d'Israël sont pécheurs, mais ils doivent tendre à la vraie justice, LVIII.

b) Leurs péchés éloignent le salut; une humble confession attirera sur eux pour toujours les bienfaits spirituels de Dieu, LIX.

c) La nouvelle Sion brillera dans le monde, et attirera les nations à elle, LX, 1-17 — à cause de sa sainteté intérieure, 18-22.

d) C'est le Messie qui procurera tous ces biens aux humbles et aux repentants, LXI.

e) Le prophète souhaite cette nouvelle Sion, tous doivent partager ses désirs, LXII.

f) Le Messie triomphe à lui seul de tous ses ennemis, LXIII, 1-6. — Isaïe l'appelle et prie Dieu de donner part à son peuple aux bienfaits de la rédemption, LXIII, 7-LXIV.

g) Le Seigneur est obligé de punir son peuple; mais il sauvera Israël, et ensuite le comblera de biens, LXV.

h) Le Seigneur ne regarde que les sentiments du cœur; il bénira les bons et punira les méchants; dans la nouvelle Sion accourront toutes les nations, tandis que les impies seront jetés dehors, LXVI.

III. — Caractère des prophéties d'Isaïe.

Isaïe est le plus grand des prophètes par l'importance de ses oracles, par l'étendue de l'horizon qu'il embrasse et surtout par la vue claire et splendide qu'il a des temps messianiques [1]. Aussi « il est peu de livres dans le monde, qui élèvent le regard de l'homme plus haut, inspirent plus de confiance en Dieu, donnent plus de sérénité à l'âme, que le livre d'Isaïe [2] ». Par son style, il est aussi, de l'aveu de tous les critiques, le premier des écrivains sacrés; il sait faire vibrer, avec une variété merveilleuse, toutes les cordes de l'éloquence et de la poésie. Il est tour à tour un historien qui raconte, un poète qui chante, un peintre qui décrit, un roi qui commande, un juge qui menace et condamne, une mère qui exhorte et supplie, un fils malheureux qui pleure et qui prie. Il se tient à des hauteurs lyriques où les psalmistes ne montent qu'un instant; il déplore les malheurs de son peuple comme Jérémie ; il redit à la terre le chant des séraphins qu'il a entendu près du trône de Dieu, et ses lèvres sont encore brûlantes du charbon céleste qui les a purifiées. S. Jérôme se plaint de n'avoir pu faire passer en latin « florem sermonis ejus [3] » ; on sent pourtant dans les traductions quelque chose de la poésie du texte original, si riche en images, en harmonie, en assonances qui le rendaient facile à comprendre et à retenir [4].

1. « Tout ce que disent les prophètes sur le royaume universel de Dieu, se trouvé en quelque sorte résumé chez le seul Isaïe. C'est pourquoi l'étude des oracles de ce prophète suffit à faire comprendre les oracles de tous les autres sur le même sujet ». Knabenbauer, *Isaïe*, dans le *Dict. apologét.*

2. Haneberg, *Révél. bibl.*, V, III, 21. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*, II, p. 482.

3. *Præf. in Is.*

4. Cf. Fénelon, *Dial. sur l'éloquence*, III ; Lowth, *de Sacr. Poes.*, XXI, p. 241 ; Plantier, *Étud. litt. sur les poètes bibl.*, XXVIII, XXIX.

Article III

AUTHENTICITÉ DES PROPHÉTIES D'ISAIE

La première partie d'Isaïe n'est point déniée au prophète, quoique la composition en soit reportée par quelques-uns à une époque plus récente, mais sans l'ombre de raison sérieuse. La seconde partie est attribuée par les rationalistes à un auteur qu'ils appellent le « grand anonyme » et plus généralement le « second Isaïe », qui aurait vécu et écrit vers la fin de l'exil. C'est donc des vingt-six derniers chapitres qu'il importe surtout d'établir l'authenticité.

I. — Preuves externes.

1° La seconde partie d'Isaïe est citée, quelquefois littéralement, par des prophètes antérieurs à la captivité : Jérémie [1], Nahum [2], Habacuc [3] et Sophonie [4].

Isaïe « fut le plus grand d'une série de géants... Il n'est pas le fondateur du judaïsme, il en est le génie classique. Le parler sémitique atteint en lui les plus hautes combinaisons. Isaïe est un vrai écrivain... Sans fonction, sans titre officiel, il fut pendant près de cinquante ans l'âme inspirée, la conscience agissante d'Israël. Pas une page dans son recueil qui n'ait été de circonstance, qui ne porte le cachet du jour... » Renan, *Hist. du peuple d'Isr.*, II, p. 479.

1. Voici les principaux passages concordants :

Isaïe	Jérémie	Isaïe	Jérémie
XLIII, 1 ; XLIV, 2	XXX, 10 ; XLVI, 27, 28	LI, 15	XXXI, 35 (litt. en héb.)
XLV, 9	XVIII, 6	LI, 17	XXV, 15-29
XLVI, 1	L, 2	LVI, 11	VI, 13 ; VIII, 10
XLVIII, 20	LI, 6	LXV, 12 ; LXVI, 4	VII, 13.

Jérémie et Sophonie ont l'habitude reconnue de s'appuyer sur les oracles anciens : ce n'est donc pas Isaïe qui est leur imitateur.

2. Is., LII, 7 ; Nah., I, 15 ; Is., XLVII, 3 ; Nah., III, 5.

3. II, 18, 19 ; Is., XLIV, 9.

4. II, 15 ; Is., XLVII, 8, 10. Dans ces trois versets se lit le mot אפסי, *afsi*, qu'on ne retrouve pas ailleurs. « Isaïe et Sophonie font tous deux usage du même adjectif poétique עליז (*hallis*, tressaillant »), que l'on ne rencontre plus ailleurs dans la Bible. Tous les deux

2° L'enclave historique d'Isaïe raconte deux faits qui, chronologiquement, devraient être placés dans l'ordre inverse, puisque la coalition soudoyée par les envoyés du roi de Babylone a déterminé l'expédition de Sennachérib. Isaïe a eu ses raisons pour intervertir les deux récits, afin de les rattacher plus étroitement à ses prophéties. Dans les Rois et les Paralipomènes, les choses sont racontées dans le même ordre : les auteurs de ces livres, Jérémie et Esdras, avaient donc sous les yeux le texte d'Isaïe, et en ont respecté la disposition, inexplicable d'ailleurs pour eux, si l'écrit du prophète se terminait brusquement par l'annonce de la captivité de Babylone [2].

3° Isaïe parle de Cyrus, non pas incidemment, mais avec insistance, et avec l'intention expresse de le nommer à l'avance. C'est ce prince qui doit renvoyer les Juifs dans leur patrie, et ordonner le rétablissement de Jérusalem et la reconstruction du temple [3]. Or le décret de Cyrus, qui est rapporté au début du livre d'Esdras, et dont l'authenticité est incontestée, rappelle les termes mêmes de la prophétie d'Isaïe : soit que, comme le raconte Josèphe [4], le passage du prophète ait été mis sous les yeux de Cyrus ; soit que, par la permission de Dieu et à son insu, le prince se soit servi des termes mêmes de la prédiction pour

en forment, en l'associant à un autre mot גאותי (*gàavathi*, « dans ma gloire »), un idiotisme assez frappant pour permettre d'affirmer que l'un a imité l'autre... Cet adjectif se lit deux fois dans Sophonie et trois fois dans Isaïe, mais tellement placé que, au jugement de nos critiques modernes, les trois endroits appartiendraient à trois auteurs différents ». Il est donc naturel d' « admettre que ce mot pittoresque, cher à Isaïe, s'est rencontré trois fois sous sa plume, et qu'un de ses successeurs l'y a pris ». Le Hir, *les Proph. d'Isr.*, p. 134. Is., XIII, 3, etc. ; Soph., III, 11, 13.

1. Voir plus haut, p. 267.
2. Cf. Cornely, *Introd.*, p. 346.
3. Is., XLIV, 28 ; XLV, 1.
4. *Antiq.*, XI, I.

en prescrire l'accomplissement. Cette prédiction existait donc bien avant lui : car rien n'autorise à croire que Cyrus ait été assez simple pour se laisser jouer par un faussaire, et les Juifs avaient à cette époque autour d'eux des ennemis assez acharnés pour dénoncer la fraude, si elle eût existé.

4° Le passage de l'Ecclésiastique qui se rapporte à Isaïe [1], suppose nécessairement que les soixante-six chapitres sont de lui. « Vidit ultima » vise les temps messianiques, et correspond à l'*acharith* hébreu, qui, dans les prophètes, désigne toujours l'époque du Messie. « Consolatus est lugentes in Sion » fait allusion au « consolamini ». Enfin « usque in sempiternum ostendit futura et abscondita » se rapporte aux oracles d'Isaïe sur les destinées de l'Église et le dernier jugement. Il est même à remarquer que le fils de Sirach, dans les quelques mots d'éloge qu'il consacre au prophète, appuie surtout sur la guérison d'Ézéchias, rapportée dans les chapitres historiques, et sur les prophéties de la seconde partie.

5° La tradition juive n'a jamais varié sur la question de l'authenticité de tout Isaïe, comme en témoigne la traduction grecque, qui attribue les soixante-six chapitres au prophète. Il faut bien remarquer aussi que si la seconde partie n'était pas d'Isaïe, les Juifs auraient su et transmis le nom de l'écrivain auquel elle était due.

6° Dans le Nouveau Testament, c'est Isaïe qui, de tous les auteurs de l'Ancien, est cité le plus souvent. Il y a de lui une cinquantaine de citations littérales, et une quarantaine de citations plus libres. Parmi les premières, 14 proviennent de la seconde partie d'Isaïe, et le nom du prophète y est ajouté 8 fois [2]. Dans les Actes (VIII, 28),

1. Eccli., XLVIII, 25-28.

2. Matth., III, 3 ; VIII, 17 ; XII, 17. Marc., I, 2. Luc., III, 4 ; IV, 17-19. Joan., I, 23 ; XII, 38.

l'eunuque de la reine de Candace lit Isaïe (LIII, 7, 8). S. Paul cite aussi la seconde partie avec le nom du prophète [1]. Il y a au moins là une preuve formelle de la tradition juive, sans parler de l'autorité qu'il faut accorder aux auteurs inspirés du Nouveau Testament.

7° La tradition chrétienne a la même unanimité sur la question. Les Pères citent fréquemment la seconde partie d'Isaïe, et tous les catholiques en défendent l'authenticité sans hésitation [2].

II. — Preuves internes.

1° Les locutions propres à Isaïe se rencontrent également dans les deux parties [3].

Il en est de même de certains mots caractéristiques [4].

2° Le style est le même dans les deux parties, sauf les différences qui tiennent au sujet, à l'âge du prophète, aux circonstances, etc., et qui sont déjà très sensibles dans les différents oracles de la première partie. « Si les pro-

1. Rom., x, 16, 20.

2. Parmi les catholiques, Schegg, 1850, est le seul à avancer que, peut-être, la seconde partie a été composée avec des discours d'Isaïe par un de ses disciples. L'authenticité de tout Isaïe a aussi de sérieux défenseurs parmi les protestants : Hengstenberg, Kleinert, Hahn, Delitzsch, Alexander, Nægelsbach, etc.

3.

	Première Partie	Seconde Partie
Os Domini locutum est	4 fois	3 fois
Sic dixit Dominus	12	24
Servus Jehovæ	9	30
Vocabitur pour *erit*	environ 10	environ 12
Sanctus Israël	14	15

Cette dernière expression, qu'on ne trouve que 6 fois dans le reste de l'Ancien Testament, se lit même dans un discours d'Isaïe rapporté au livre des Rois, IV, XIX, 22.

4. Cf. Trochon, *Isaïe*, p. 8. Les adversaires ne s'entendent pas toujours sur les questions de langage, qu'ils jugent pourtant si décisives : ainsi, Gesenius trouve dans la seconde partie du livre plus de correction grammaticale que dans la première ; au jugement du Dr Hitzig, ce serait tout l'opposé. Cf. Le Hir, *les Proph. d'Isr.*, p. 109.

messes et les consolations dominent dans la seconde partie, doit-on s'étonner d'y trouver moins de fougue et d'élan que dans la première ?... Les oracles de la première partie sont pour la plupart assez courts, parce qu'ils répondent aux besoins du moment. La plupart ont été, sans aucun doute, prononcés avant d'être recueillis par écrit... Qu'il y a loin de là aux derniers chapitres, qui, destinés aux âges futurs plus qu'à la génération présente, portent le cachet d'un discours écrit et non d'une improvisation orale ! C'est un vaste horizon, ce sont des vues d'ensemble, réunies comme dans un savant traité, sur les vicissitudes et les grandeurs des siècles à venir [1] ».

3° La doctrine est identique dans les deux parties d'Isaïe. Le serviteur de Jéhovah est partout le même que l'Emmanuel; le Saint d'Israël est tantôt le roi qui juge les attentats d'Israël, tantôt le prêtre qui les expie. L'hypocrisie des Juifs est stigmatisée dans les mêmes termes (I, LIX) ; les promesses d'avenir heureux sont les mêmes (XI, LXV), etc. D'un bout à l'autre, le prophète reproche aux Juifs les mêmes crimes, les menace des mêmes châtiments, les console par les mêmes espérances.

4° La seconde partie suppose la même époque que la première. Jérusalem est encore debout [2] ; les sacrifices sont toujours offerts dans le temple [3] ; le peuple idolâtre et cor-

1. Le Hir, *les Proph. d'Isr.*, p. 106. Malgré ces différences nécessaires, la ressemblance est si frappante, qu'Augusti a pu prétendre que les derniers chapitres ont été joints à l'œuvre d'Isaïe, à cause du succès avec lequel leur auteur avait imité le style du prophète.

2. XL, 2, 9 ; LXII, 6. Ewald avoue que les invectives, LVI, 9-LVII, 11, contre les chefs du peuple sont telles, qu' « elles n'ont pu sortir que de la bouche d'un prophète habitant la terre sainte pendant que le royaume de David subsistait encore ». *Die Prophet.*, II, p. 407. Il ne faut pas oublier que le prophète a les yeux à la fois sur l'avenir et sur le présent : ce qui fait qu'il parle tantôt de la Jérusalem de son temps, tantôt de la ville détruite, puis rétablie.

3. XLIII, 23; LVI, 7 ; LXVI, 3, 20.

rompu est digne de châtiments [1] ; l'Égypte et l'Éthiopie sont puissantes [2], et les Juifs attendent leur secours des étrangers et non de Dieu [3]. Tous ces traits caractérisent parfaitement l'époque d'Isaïe.

III. — Objections rationalistes.

L'anglais Koppe fut le premier qui, à propos du commentaire de Lowth sur Isaïe (1781), éleva des doutes sur l'authenticité du chapitre L. Huit ans après, Döderlein étendait ces doutes à toute la seconde partie, et en 1794 Justi s'efforçait de les justifier. Depuis lors, toute l'école rationaliste a suivi avec ensemble, et, pour plus de facilité, a érigé en axiome indiscutable l'existence d'un second Isaïe, écrivant au VIe siècle avant J.-C., vers la fin de l'exil. Mais cette date n'est qu'un point d'arrêt dans la voie de l'arbitraire. Déjà E. Havet assigne l'époque des Machabées, le second siècle, aux prophéties d'Isaïe [4].

I. — *Objection générale.* — Le principe qui domine et

1. XL, 18; XLI, 7; LVI, 9-12; LXV, 3-6, etc.
2. XLIII, 3 ; XLV, 14.
3. LVII, 9 ; cf. VII.
4. E. Havet dit avec raison à M. Reuss, qui fait descendre Isaïe du huitième au sixième siècle : « Si on prend une telle liberté avec un livre prophétique, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et si on le fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de six ? » *La Modernité des Proph., loc. cit.*, p. 529. Il est évident d'ailleurs qu'un jour ou l'autre, un critique plus fort que M. Reuss et E. Havet trouvera encore plus de *modernité* aux prophètes. M. Vernes écrit qu'il faut, « au lieu d'arracher péniblement à l'aigle antique plume après plume, aborder franchement l'hypothèse de la pseudépigraphie. Pourquoi les écoles du second temple n'auraient-elles pas conçu le projet de mettre sur les lèvres du contemporain d'Ézéchias, dont les livres historiques leur parlaient avec quelque développement, les discours conformes à la situation ». *Précis d'hist. juive,* p. 805. Par malheur, ce système de « pseudépigraphie », admissible, sur preuves, pour un livre en particulier, comme la première partie de la Sagesse, attribuée à Salomon, n'a même plus l'ombre de vraisemblance quand on l'étend à toute la littérature biblique.

inspire toute la critique rationaliste, n'est autre que la négation du surnaturel. Si Isaïe est du VIIIe siècle, il a prophétisé la captivité et la délivrance des Juifs, et puisque ces événements ont eu lieu comme il les avait prédits, il n'a pu les connaître que surnaturellement. Or le surnaturel est inadmissible, donc il faut rajeunir Isaïe [1]. Ce n'est pas à l'exégèse, c'est à la philosophie élémentaire qu'il appartient de venger la puissance, la sagesse, la bonté et la liberté de Dieu, contre ceux qui nient la possibilité de son intervention surnaturelle dans le monde. Observons toutefois que, « quand nous accorderions que la partie contestée, XL-LXVI, a été écrite en exil, resterait encore l'oracle si souvent répété de la grande Église embrassant tous les peuples. Cette prédiction ne s'est-elle pas réalisée? son accomplissement est-il peu de chose? était-il probable que ce petit peuple juif, si insignifiant dans sa prospérité, anéanti, pour ainsi dire, par l'exil, serait le foyer d'une puissance spirituelle qui dominerait le monde entier [2]? »

II. — *Objections particulières.* — 1° La langue des

1. Plusieurs l'avouent franchement. Ces prophéties « ne sont naturellement pas l'œuvre d'Isaïe, qui ne pouvait connaître d'avance ni l'exil du peuple à Babylone, ni la délivrance de cet exil par Cyrus ». Nöldeke, *Hist. litt. de l'Anc. Test.*, p. 312. « Le principe rationaliste, qui s'impose maintenant à toute critique, et qui exclut tout surnaturel, ne permet pas de croire qu'un prophète ait annoncé cette catastrophe (la prise de Jérusalem) à 200 ans de distance ». Havet, *loc. cit.*, p. 524. M. Renan, enfin, donne pour base au fameux principe rationaliste l'aphorisme suivant, qui résume toute sa théodicée: « On n'a jamais constaté qu'un être supérieur intervienne dans le mécanisme de l'univers ». *Hist. du peuple d'Isr.*, II, p. 271. On ne manquera pas de remarquer ici le cercle vicieux d'où nos grands critiques n'ont pas encore eu, à eux tous, l'esprit de sortir : le surnaturel est impossible, parce qu'on ne l'a jamais constaté ; — les livres qui prétendent constater le surnaturel ne sont pas croyables, parce que le surnaturel est impossible.

2. Haneberg, *Révél. bibl.*, V, III, 32.

deux parties d'Isaïe n'est pas la même : la seconde contient des idiotismes, des ἅπαξ λεγόμενα, etc. — Nous avons vu plus haut ce qu'il faut penser du style et de la langue d'Isaïe. Plusieurs rationalistes conviennent d'ailleurs qu'on ne peut appuyer sur ce point aucune objection sérieuse [1].

2° Ceux qui ont collectionné les prophéties, ont ajouté à l'œuvre d'Isaïe d'autres oracles anonymes, destinés à compléter le volume [2] : on a ainsi obtenu une anthologie analogue aux Psaumes et aux Proverbes [3], où, par négligence des collecteurs [4], des prophéties qui ne sont pas d'Isaïe ont été mises sous son nom. — Il n'y a là que des suppositions dénuées de preuve. Les oracles des petits prophètes sont très courts pour la plupart ; ils portent cependant le nom de leur auteur, et personne n'a eu l'idée de les compléter avec des œuvres anonymes. Pourquoi l'aurait-on fait pour Isaïe ? Pourquoi ces prétendus compléments ressemblent-ils si fort, par le style et les idées, à la première partie d'Isaïe ? Comment se fait-il que la négligence ait porté précisément sur les prophéties les plus belles et les plus importantes de l'Ancien Testament ? Autant de problèmes auxquels on ne peut fournir de solution.

3° Jérémie est menacé de mort pour avoir prophétisé

1. « Ce critérium est encore très incertain pour déterminer une époque ». Bleek-Wellhausen, *Einleit.*, p. 335. De Wette-Schrader, après avoir constaté la ressemblance du style dans les deux parties, ajoute qu'il faut en chercher la cause « soit dans l'imitation, soit ailleurs ». *Einleit.*, p. 412. Cet « ailleurs » est depuis longtemps trouvé.

2. Eichhorn, Vernes : « Il nous paraît probable que, après que les docteurs du quatrième siècle (environ) eurent clos le livre d'Isaïe (chap. I-XXXIX), d'autres écrivains (troisième siècle apparemment) l'ont rouvert pour y insérer une nouvelle série d'oracles ». *Précis d'hist. juive*, p. 806.

3. Davidson.

4. Bleek-Wellhausen.

contre la ville sainte, et les vieillards le défendent en alléguant l'exemple de Michée, qui prophétisa de même sans être inquiété par Ézéchias [1]. Si la prophétie d'Isaïe avait existé du temps de Jérémie, c'est à son exemple, plutôt qu'à celui de Michée, qu'on en eût appelé [2]. — Les vieillards d'Israël pouvaient connaître les menaces d'Isaïe contre Jérusalem [3], et cependant n'être pas assez sots pour chercher à sauver Jérémie de la mort, en rappelant le précédent d'Isaïe scié en deux par Manassé.

4° A quoi bon cette consolation donnée 150 ans à l'avance, et cette joie pour une délivrance encore si éloignée? — Il y avait déjà des Israélites en captivité au temps d'Isaïe ; et si ses menaces n'étaient point écoutées, il pouvait bien consigner par écrit la consolation dont Dieu lui inspirait les termes, pour le jour où elle deviendrait nécessaire.

5° La première partie d'Isaïe n'est pas non plus à l'abri des objections, et Havet se donne la tâche assez ingrate de prouver qu'elle n'est pas plus de lui que la seconde. Voici quelques-unes de ses raisons : *a*) « Isaïe ne dit rien de la destruction du royaume d'Israël par les Assyriens; il ne paraît pas y avoir pensé un seul instant, non plus qu'à Salmanasar, ni à Ninive ». — A plusieurs reprises, Isaïe annonce le sort que les Assyriens préparent aux Israélites, et prédit le retour de la captivité [4]. Il ne dit rien de Salmanasar, qui commence le siège de Samarie sous Ézéchias (726-721), parce que, n'étant pas historien, mais prophète, il n'est pas obligé de raconter tout ce qui se passe de son temps. Il n'est pas obligé non plus de prédire tout ce qui doit arriver après lui, notamment la ruine de

1. Jer., xxvi, 16-18.
2. Davidson, de Wette-Schrader, Valke, etc.
3. v, 5; vi, 11; lxiv, 9, 10, etc.
4. viii, 8; ix, 1, 8, 9, 14; xvii, 3; xxvii, 12; xxviii, 1.

Ninive en 626, d'autant plus qu'après Sennachérib, Juda ne devait plus avoir à souffrir que des Chaldéens et de Babylone. — *b*) « Nulle part il n'est question que Jérusalem et que le temple soient détruits, ni que le peuple soit en captivité à Babylone, et Nabuchodonosor n'est même pas nommé ». — Le critique, toujours en raisonnant contre l'hypothèse d'un Isaïe du VI[e] siècle, ajoute d'autres arguments du genre des précédents, et qui n'ont pas plus de poids contre l'Isaïe du VIII[e] siècle, qu'en faveur de l'Isaïe machabéen de son invention. Qu'il suffise de remarquer ici que le prophète a réellement prédit la ruine de Jérusalem (XXII, 1-12), la déportation des fils du roi et de ses trésors à Babylone (XXXIX, 6, 7), le retour des exilés (LXI, 1-4), la reconstruction du temple depuis les fondations (XLIV, 28), etc. [1].

Les objections particulières des rationalistes sur le texte d'Isaïe ne sont donc pas de nature à autoriser leur objection principale sur l'impossibilité de la prophétie.

Article IV

AUTORITÉ DIVINE D'ISAIE.

Cette autorité est démontrée : 1° par les témoignages mêmes de l'Écriture, qui traitent Isaïe comme prophète et écrivain sacré ; 2° par l'accomplissement de ses prophéties [2].

1. Isaïe ne nomme point Nabuchodonosor, ce qui est naturel ; il nomme Cyrus, ce qui est surnaturel. Il faut admettre l'un aussi bien que l'autre, sans se croire par le fait même placé « en dehors de toute critique », comme Havet le déclare un peu trop doctoralement, eu égard surtout à la faiblesse vraiment enfantine des raisons qu'il apporte à l'appui de sa thèse.

2. M. Renan s'étonne qu'Isaïe ait pu, « sans cesser d'être un saint, un héros, faire appel à des signes, c'est-à-dire, à des miracles, par lesquels Jahvé signalait son action particulière. On ne saurait rien comprendre aux grandes choses du passé, si l'on n'admet pas que l'O-

Elle serait ruinée, si l'on prouvait que l'événement a démenti l'annonce formelle du prophète. M. Renan essaye, par un exemple, de faire croire qu'il en a été ainsi : « Les prévisions d'Isaïe ne se vérifièrent pas au sujet de Tyr ; l'Égypte fut également exempte du fléau, et Jérusalem cette fois paraît n'en avoir pas trop souffert » [1]. — *a)* Le prophète dit que Tyr sera renversée par les Chaldéens (xxiii, 13), et qu'elle sera en oubli pendant soixante-dix ans. Sans doute, le roi assyrien, Salmanasar, assiégea la ville pendant trois ans (723-721), et fut obligé de se retirer honteusement. Mais Isaïe parle de Chaldéens. Nabuchodonosor, en effet, au moment de la ruine de Jérusalem, commença un nouveau siège de Tyr, qui dura treize ans, au bout desquels le roi tyrien, Ithobaal III, se rendit (574), et devint vassal des Chaldéens [2]. Quand Babylone fut

rient et l'antiquité eurent une manière particulière de concevoir la raison et l'honnêteté. Des rôles qui exigeraient de nos jours que l'on donnât préalablement sa démission de tout ce qui constitue l'homme sensé, ont pu parfois être tenus par des hommes dont les nerfs fonctionnaient comme les nôtres ». *Hist. du peuple d'Isr.*, II, p. 483. Le critique a aussi sa « manière *très* particulière de concevoir la raison et l'honnêteté », quand il entreprend d'interpréter les Livres saints. Ses lecteurs savent à quoi s'en tenir, ceux du moins qui, jugeant le surnaturel philosophiquement possible et historiquement prouvé, ne songent point cependant à donner leur « démission de tout ce qui constitue l'homme sensé ». Quand le romancier biblique ajoute, à la page suivante, que « la croyance à l'inspiration, se fondant uniquement sur l'affirmation de l'inspiré, suppose chez le public une grande capacité de croire à pile ou face », il ignore ou il oublie volontairement que l'Église, d'accord avec le sens commun, requiert de l'inspiré des preuves tout autres que sa propre affirmation ; que ce qui donne autorité au prophète, c'est le miracle actuel ou l'accomplissement de sa prophétie, et qu'enfin prétendre que le monde s'est converti sur la foi stupide « à pile ou face », c'est supposer un miracle plus fort, à lui tout seul, que l'ensemble des faits merveilleux consignés dans l'histoire du christianisme.

1. *Op. cit.*, p. 529.

2. Lenormant-Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, t. IV, ix, 2 ; t. VI, p. 530.

prise par les Perses, c'est-à-dire, en nombre rond, soixante-dix ans après le commencement de la captivité, Tyr, comme Jérusalem, commença à renaître. Cyrus dit lui-même : « Plusieurs des rois occupant des places fortes qui appartenaient aux diverses races habitant la contrée dans la mer Supérieure (Méditerranée) et la mer Inférieure (golfe Persique), avec les rois de Syrie,... m'apportèrent la totalité de leur tribut... Tous leurs peuples j'assemblai, et je les fis retourner dans leur pays » [1]. — *b*) Au temps d'Ézéchias, Sennachérib ne put s'avancer en Égypte plus loin que Péluse, et il s'enfuit après la destruction de son armée. Mais sous Manassé, Asarhaddon fit une nouvelle expédition contre l'Égypte, prit Memphis et Thèbes, emporta leurs richesses à Ninive, contraignit tous les rois du pays à devenir ses vassaux, et laissa partout des garnisons assyriennes. Asurbanipal fit la conquête définitive de la contrée et ruina Thèbes, vers 665 [2]. — *c*) Isaïe n'a jamais prédit que Jérusalem serait prise de son temps; la ville ne tomba que 150 ans après au pouvoir de Nabuchodonosor. Les prédictions d'Isaïe se sont donc vérifiées de tout point. La preuve serait encore plus frappante, si l'on considérait comment les prophéties messianiques se sont accomplies.

Article V

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Fragments et homélies d'Origène. — Commentaires d'Eusèbe, de S. Basile, de S. Jean Chrysostome, de S. Cyrille Alex., de Théodoret. — S. Jérôme, *Comment. in Isaiam lib. XVIII.* — Rupert, *in Is. proph.*

1. *Cylindre de Cyrus.* Vigouroux, *la Bible et les Déc., mod.,* t. IV, p. 512.

2. Babelon, *op. cit.,* VIII, 1, 2. Vigouroux, *op. cit.,* p. 238.

Comment. lib. II. — Richard de St-Victor, *de Emmanuele lib. II.*

Modernes. Catholiques. — Ad. Sasbout, *Comm. in Is.*, 1558. — Fr. Forérius, *Comm. in Is.*, 1563. — Maldonat, *Comment. in IV Proph. maj. posth.*, 1656. — Sanchez. *Comm. in Is.*, 1615. — Berthier, *Isaïe trad. en franç. avec des notes*, 1788. — Schegg, *der Proph. Isaias*, 1850. — Rohling, *der Proph. Jesaias*, 1872. — Le Hir, *les Trois grands Proph. posth.*, 1877. — Neteler, *der B. Isaias*, 1876. — Trochon, *Isaïe*, 1878. — Knabenbauer, *Comment. in Is.*, 1885.

Protestants. — Vitringa, *Comment. in lib. proph. Isaiæ*, 1714. — Gesenius, *der Proph. Jesaja*, 1820. — Knobel, *d. P. J.*, 1843. — Drechsler, *d. P. J.*, 1845. — Delitzsch, *Bibl. Comment. üb. den Proph. Jesaja*, 1866. — Naelgelsbach, *der Proph. Jesaja*, 1877.

CHAPITRE VIII

MICHÉE

Article I

LE PROPHÈTE.

Le nom de Michée [1] avait déjà été porté par un prophète du temps d'Achab [2]. Le second Michée était de Morasthi (Moreschet), petit village que S. Jérôme place auprès d'Éleuthéropolis (Bethagabra), au sud-ouest de la Palestine, entre la montagne de Juda et la plaine de Philistie [3], par conséquent dans la tribu de Juda. Michée, contemporain d'Isaïe, exerça le ministère prophétique à Jérusalem sous les règnes de Joathan, d'Achaz, et d'Ézéchias [4]. En disant qu'il fut prophète aux jours d'Ézéchias, Jérémie (xxvi, 18) n'exclut point le ministère de Michée aux jours des deux rois précédents, comme on l'a prétendu à tort [5]. Ce dernier, du reste, parle de l'idolâtrie et du culte de Baal (v, 11; vi, 16), en des termes qui conviennent bien au règne d'Achaz, et n'ont plus de raison d'être sous son successeur.

C'est sous Ézéchias probablement que Michée rédigea et mit dans l'ordre actuel un abrégé de ses oracles. On ne sait rien autre chose de sa vie [6].

1. מיכיה, *micaiah*, « qui est comme Jéhovah ? », nom analogue à *micael*, « qui est comme Dieu ? »
2. III Reg., xxii, 8-28.
3. C'est aujourd'hui un hameau en ruine, à 20 minutes au sud de Beit-Dschibrin. Robinson, Guérin. Cf. Riess, *Bibel Atlas*, vii.
4. Mich., i, 1.
5. Bleek-Welhausen, Reuss, etc.
6. Les traditions du Pseudo-Épiphane sur Michée ne sont que de méprisables fables « dignes du fouet », dit Huet, *Démonst. Évang.*, IV, p. 318.

Article II

LA PROPHÉTIE DE MICHÉE.

I. — Elle se divise en trois parties, commençant chacune par « audite » :

1° *Jugements divins contre les deux royaumes.*

a) Appel à l'attention, I, 2-5.

b) Châtiment imminent contre Samarie, 6-8 ; — contre Juda, 9-16.

c) Causes du châtiment : injustices des grands, mensonges des faux prophètes qui abusent le peuple, II, 1-11.

d) Temps plus heureux pour les bons, 12, 13.

2° *Châtiments suivis de la restauration messianique.*

a) Châtiments contre les magistrats et les princes, III, 1-4 ; — contre les faux prophètes, 5-8 ; — contre les juges et les prêtres prévaricateurs, 9-12.

b) Age d'or promis à Israël, IV, 1-5. — Retour des captifs, 6-12 ; — leurs victoires, 13.

c) Le Sauveur surgira de Bethléem et rétablira la paix, V, 1-8, — mais après la conversion du peuple, 9-14.

3° *Débat entre Dieu et son peuple.*

a) Dieu en appelle à toute la terre, VI, 1, 2.

b) Il accuse son peuple d'ingratitude, 3-8.

c) Il énumère ses péchés, et annonce les supplices mérités, 9-16.

d) Le prophète déplore la dépravation de son peuple, VII, 1-6.

e) Il prédit la défaite honteuse des ennemis d'Israël, 7-10.

f) Il annonce la délivrance, Dieu la promet, le prophète l'en remercie, 11-20.

II. — Michée n'a ni l'ampleur, ni la clarté, ni la majesté d'Isaïe. On voit bien que sa prophétie n'est qu'un résumé;

il y passe tout d'un coup d'une personne à l'autre, d'un genre à l'autre, de la menace à la promesse, etc. Mais il ressemble à son illustre contemporain par la pureté du style et la richesse des images ; il le dépasse même parfois par la vigueur des figures qu'il emploie. Il a avec lui un bon nombre de passages concordants [1]. « Quo certior esset doctrinæ fides, voluit Deus Jesajam et Micham loqui simul quasi uno ore, et talem consensum profiteri, quo possent convinci omnes rebelles [2] ».

III. — L'authenticité de Michée est inattaquable. On ne peut regarder comme sérieuses les objections d'Ewald, qui attribue les deux derniers chapitres à un autre auteur, sous prétexte qu'ils n'ont pas le même aspect que les précédents, et de Wellhausen, qui, confondant le temps où vit le prophète avec celui qu'il prédit, trouve des contradictions dans le texte.

L'autorité divine du prophète est attestée par Jérémie (XXVI, 18), et par l'usage qui est fait dans l'Évangile de sa prédiction sur Bethléem [3].

IV. — *Commentateurs.* Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Gasp. Graxard, *Comm. in Mich.*, 1570, et le protestant Caspari, 1852.

1.

Michée	Isaïe	Michée	Isaïe
I, 9-16	X, 28-32	V, 5	IX, 6
II, 1, 2	V, 8	V, 9-14	II, 6-17
II, 6, 11	XXX, 10, 11	VI, 6-8	I, 11-17
III, 5-7	XXIX, 9-12	VII, 7	VIII, 17
III, 12	XXXII, 14	VII, 12	XI, 11
IV, 10	XXXII, 11		

Il y a même un passage commun aux deux prophètes : Mich., IV, 1-5 ; Is., II, 2-5. Les rationalistes Reuss, Renan, etc., l'attribuent à un prophète antérieur. De meilleurs juges, Reinke, Knabenbauer, Delitzsch, etc., pensent qu'Isaïe a emprunté ces versets à Michée, au contexte duquel ils se lient plus étroitement.

2. Carpzov, III, 375.

3. Matth., II, 5, 6.

CHAPITRE IX

NAHUM

Article I

LE PROPHÈTE.

On ne sait de Nahum que son nom [1] et celui de sa patrie. Il était *haelqoshi*, d'Elgosh, petit village de Galilée, dont S. Jérôme [2] a vu les ruines, mais dont il n'indique pas l'emplacement. Il est venu à l'idée de quelques commentateurs que Nahum serait né ou aurait habité, pendant l'exil d'Israël, à Alkusch, localité assyrienne, à deux jours de marche au nord de Mossoul. Cette assertion n'a aucun fondement dans la tradition [3]. Le prophète était de ceux qui avaient pu se soustraire à la déportation ou revenir bientôt dans leur patrie. Dans l'un ou l'autre cas, on s'explique la connaissance qu'il a de Ninive, soit qu'il l'ait vue, soit qu'il l'ait entendue décrire par d'autres déportés revenus d'exil. Nahum s'était naturellement rattaché, comme le reste de ses compatriotes, au royaume de Juda, dépositaire des promesses messianiques [4].

Le prophète écrivait avant 625, puisqu'il prédit la

1. נחום, *nachoum*, « consolateur ».
2. *In Nah. Prol.*
3. Pour l'établir, il faudrait d'autres indices que la connaissance détaillée des choses assyriennes que l'on reconnaît au prophète, et la présence dans son texte du mot *exclusivement* assyrien טפסר, *tifsar*, « officier », III, 17. Ce mot est aussi employé par Jérémie, LI, 27. Les armées d'Assyrie avaient foulé assez souvent le sol de la Palestine pour que l'on connût en détail certains usages assyriens et qu'on eût retenu le mot *tifsar*. Les titres militaires ne retentissent que trop aux oreilles des envahis.
4. Voir plus haut, p. 318.

ruine de Ninive, et après la prise de Thèbes, dont il fait mention (III, 8). Or, comme le relate une inscription assyrienne, Thèbes fut prise et ruinée par Asurbanipal, sous le roi éthiopien Urdamanu, qui venait de succéder à Tahraka, mort en 664 [1]. La tradition juive fait prophétiser Nahum sous Manassé (698-642) : c'est donc entre 664 et 642 qu'il aurait composé sa prophétie ; ce serait même entre 648 et 642, s'il était prouvé qu'il fait allusion à la délivrance de Béthulie [2].

Article II

LA PROPHÉTIE DE NAHUM.

I. — Nahum intitule sa prophétie : « Onus Ninive ». Ninive est en effet l'unique objet de ses menaces.

La prophétie se divise en trois parties :

1° *Dieu détruira Ninive et sauvera son peuple.*

a) Puissance et bonté de Dieu, qui punit les Assyriens et sauve son peuple repentant, I, 2-10 [3].

1. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 240 ; Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, t. IV, VIII, 2. S. Jérôme, induit en erreur par son maître hébreu, traduit No Ammon par « Alexandria populorum ». No Ammon est le nom hiératique de Thèbes.

2. D'après Palmieri, *de Verit. histor. lib. Judith*, p. 3, et Cornely, *Introd.*, II, I, p. 411, Nahum, I, 12-III, 16, prendrait pour base de sa prophétie contre Ninive le désastre subi par les Assyriens devant Béthulie. Le prophète habitait dans le voisinage de cette ville, puisqu'il était Galiléen, et il vivait à la même époque que Judith. On expliquerait ainsi la vivacité de couleurs avec laquelle il décrit l'armée assyrienne : on dirait qu'il l'a sous les yeux. La défaite de Béthulie deviendrait alors l'avant-coureur de l'abaissement de Ninive, commencée une vingtaine d'années après.

3. Ce premier morceau est en strophes de quatre vers heptasyllabiques, et forme un petit poème alphabétique d'une disposition assez compliquée. A partir de la seconde strophe, chaque distique commence par une lettre de א à מ ; les lettres suivantes, de ס à ת, commencent les syllabes qui suivent la lettre initiale, dans l'ordre suivant : premier distique, א ; second distique, ב, et à partir du troisième, א — ג, ם, פ — ג, ע — ו, צ, ק — ה, ר — ו, ש, ת ; les dis-

b) Ruine de Ninive et délivrance de Juda, qui célèbre de nouveau ses fêtes, 11-15.

2° *Description de la ruine de Ninive.*

a) Que Ninive s'apprête à recevoir ses terribles ennemis, II, 1-4.

b) Siège, prise et pillage de la ville, 5-10.

c) Cette dévastation est l'œuvre de Dieu, 11-13.

3° *Cette ruine est inévitable.*

a) Ninive mérite ce châtiment par ses crimes, sa corruption et son idolâtrie, III, 1-7.

b) Thèbes a été détruite ; Ninive n'échappera pas au même sort, 8-13.

c) La ville ne pourra se défendre, et sa ruine sera irréparable, 14-19.

II. — La prophétie de Nahum est d'un éclat incomparable ; les événements y sont décrits avec les plus vives couleurs. Le prophète voit se dérouler sous ses yeux les scènes les plus émouvantes ; il les note d'un trait vigoureux et passe à un autre spectacle. L'obscurité qui résulte parfois de cette manière de procéder, est largement compensée par la splendeur de la diction. Nahum remplit dignement le rôle de consolateur, que son nom faisait augurer : il prédit le sort réservé à ces fiers conquérants qui faisaient peser un joug si dur sur tous leurs voisins, et s'étaient montrés si impitoyables envers le royaume d'Israël.

III. — 1° L'authenticité de la prophétie de Nahum est incontestable. Les rationalistes traitaient naguère de fable ce qui est dit de la prise de Thèbes ; la récente découverte des annales d'Asurbanipal a donné raison au prophète. E. Havet [1] objecte pourtant que la prophétie ne peut se rapporter à la prise de Ninive en 625, parce qu'alors Juda

tiques suivants n'ont en tête que les autres lettres de l'alphabet, de ז à ט. Cf. Bickell, *Carm. V. T. metrice*, p. 212.

1. *La Modernité des proph., loc. cit.*, p. 564.

n'était pas sujet de Ninive, et que Nahum écrit : « Je briserai le joug qui est sur toi... Célèbre, ô Juda, tes solennités, acquitte tes vœux » (I, 13-15). — Après la ruine de Samarie, les Assyriens n'ont point cessé leurs incursions autour de Jérusalem : on connaît l'expédition de Sennachérib sous Ézéchias, l'expédition d'Asarhaddon sous Manassé, l'expédition d'Asurbanipal, à laquelle se rattache le siège de Béthulie. Nahum n'avait donc que trop de raisons pour inviter Juda à se réjouir de la délivrance annoncée.

2° L'autorité divine de la prophétie est suffisamment démontrée par son insertion dans le canon tant des juifs que des chrétiens. Nahum a imité Joël et Isaïe, et lui-même paraît avoir été imité par Jérémie [1]. Cette autorité est pleinement confirmée par l'accomplissement des faits annoncés. Cyaxare, roi des Mèdes, et Nabopolassar, roi des Chaldéens, se liguèrent ensemble contre le dernier roi d'Assyrie, Assur-edil-ilane, et vinrent mettre le siège devant Ninive. Assiégeants et assiégés restèrent longtemps en présence ; les Scythes en profitèrent pour faire une descente en masse sur la Médie ; Cyaxare, accouru pour leur tenir tête, fut battu, et dut leur payer tribut. Après sept années d'incursions (624-617), les Scythes furent enfin chassés, et le siège de Ninive put être repris ou continué. Il dura longtemps. Une violente inondation, qui emporta une partie des remparts, vint en aide aux alliés : Mèdes et Chaldéens se précipitèrent dans la ville, massacrèrent tout, et détournèrent le Tigre à travers les rues, afin que les dernières traces de Ninive fussent ensevelies. « C'est de nos jours seulement que la capitale de l'Assyrie devait être

1. Nah., II, 11 ; Jo., II, 6 — Nah., III, 10 ; Jo., IV, 13 — Nah., I, 13 ; Is., X, 17 — Nah., I, 13 ; Jer., XXX, 8 — Nah., III, 5, 13, 17, 19 ; Jer., XIII, 22 ; L, 37 ; LI, 27.

retrouvée, tout en ruine, sous le sable où elle était ensevelie depuis 2460 ans[1] ».

IV. — *Commentateurs*. Outre ceux qui sont indiqués p. 485, H. Pintus, *Comm. in Nah.*, 1582. — Aug. de Quiros, *Comm. in Nah.*, 1622.

1. Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, t. IV, VIII, 8. Au tome V, p. 431, le continuateur de Lenormant fait la remarque suivante, utile pour expliquer bien des hésitations chronologiques : « La date de la chute de Ninive et les événements qui accompagnèrent la ruine de cette ville, constituent peut-être le problème le plus obscur de l'histoire de l'Orient. L'empire assyrien cesse en réalité d'exister vers 625, c'est-à-dire, au moment où les Mèdes viennent assiéger Ninive ; mais cette ville ne fut définitivement détruite, paraît-il, que vers l'an 606, c'est-à-dire, longtemps après le départ des Scythes ».

CHAPITRE X

HABACUC

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Habacuc[1] ne nous est connu que par son nom et sa prophétie. Les détails que donne sur sa vie le Pseudo-Épiphane n'ont aucune valeur historique. De ce qu'il termine son cantique par les mots : *lamnatseach bineginothai*, « au maître de chant, sur *mes* instruments à cordes[2] », plusieurs croient qu'Habacuc avait qualité pour prendre part au chant liturgique et était lévite : le texte alexandrin de Daniel (XIV, 32) dit aussi que le prophète était fils de Jésus, de la tribu de Lévi. Mais il n'est pas prouvé que les seuls lévites eussent le droit de jouer des instruments dans le temple. Nous voyons au contraire Ézéchias se promettre de jouer aussi *neginothai* dans la maison de Dieu[3]. D'autre part, le texte alexandrin de Daniel n'est point sûr, et le fût-il, qu'on ne pourrait encore l'appliquer à cet Habacuc dont nous avons la prophétie par écrit. Nous verrons plus loin que cette prophétie est des environs de l'année 642. Celui qui l'a composée ne pouvait vivre encore après 538, sous Darius le Mède et Cyrus, de manière à assister Daniel dans la fosse aux lions[4].

II. — Il existe une grande diversité d'opinions sur l'époque qu'il convient d'assigner à Habacuc : les uns croient qu'il a prophétisé sous Ézéchias ; les autres, sous

1. חבקוק, *chabaqqouq*, « celui qui embrasse » ou « embrassement ».
2. Cf. plus haut, p. 379.
3 Is., XXXVIII, 20.
4. Dan., XIII, 65 ; XIV, 1. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*, t. II, p. 604.

les règnes suivants ; Clément d'Alexandrie, sous Sédécias ; S. Jérôme, pendant l'exil, sans parler des rationalistes, obligés par leurs théories à le regarder comme un prophète *post eventum*.

Voici les indications que fournit l'étude de la prophétie:

1° Habacuc est certainement antérieur à Jérémie. *a*) Jérémie cite Habacuc dans des conditions qui ne permettent pas de douter de la postériorité du premier [1]. *b*) Habacuc annonce l'invasion des Chaldéens (I, 5, 6) comme une chose incroyable et inouïe; Jérémie prédit aussi cette invasion et la captivité : sa prédiction (xxv, 1) est de la première année de Nabuchodonosor, roi de Babylone [2]. La prophétie d'Habacuc n'eût pas été chose inouïe après celle de Jérémie : donc elle la précède, et par conséquent est antérieure à l'année 607.

2° Le prophète suppose une époque d'injustices et de mépris de la loi (I, 2-4), mais il ne fait aucune allusion à l'idolâtrie. Ces injustices criantes n'ont pu se produire ni sous Ézéchias ni sous Josias, du moins à dater de sa majorité [3]. L'idolâtrie domina pendant toute la première partie du règne de Manassé, qui restaura le culte de Jéhovah après son retour de la captivité [4], pendant les deux ans du

1. Hab., II, 13 ; Jer., LI, 58. Dans Jérémie, le texte est isolé ; dans Habacuc, il fait partie d'un parallélisme qui embrasse les versets 9-14.

2. Ce prince est associé au trône par son père Nabopolassar en 607, et il règne seul en 604. Après l'abaissement de Ninive, dès 625, une invasion chaldéenne, succédant aux invasions assyriennes, cessait aussi d'être invraisemblable. De fait, elle ne se fit pas attendre. Dès que Ninive fut détruite, Nabuchodonosor, sur l'ordre de son père, se tourna contre Néchao, roi d'Égypte, le battit sous les murs de Karkémis, en 605, le refoula jusqu'à sa frontière, et en passant soumit à son pouvoir les princes syriens et Joakim, roi de Juda.

3. II Par., XXXIV, 3.

4. II Par., XXXIII, 16.

règne d'Amon, et plus ou moins ouvertement pendant les huit années de la minorité de Josias. Mais la piété que ce roi montra ensuite, suppose nécessairement qu'il fut élevé dans la crainte du Seigneur, par conséquent, que ceux qui furent pendant huit ans les régents du royaume ne laissèrent pas libre carrière au culte idolâtrique, qu'ils réprouvaient et faisaient réprouver par le jeune prince. Les injustices publiques, sans idolâtrie manifeste, sont donc explicables sur la fin du règne de Manassé [1], vieux et sans grand prestige après sa captivité, et sous la minorité de Josias, où le pouvoir royal ne pouvait s'exercer avec toute son autorité. La prophétie d'Habacuc daterait donc, soit des dernières années de Manassé [2], soit des premières années de Josias [3], c'est-à-dire, en résumé, des environs de l'année 642, date de la mort de Manassé.

3° Cette conclusion est fortifiée par la parole du prophète à ses contemporains : Ils doivent voir l'événement « de leurs yeux » (I, 5). C'est de trente à quarante ans après, en effet, qu'avaient lieu la bataille de Karkémis et la première invasion chaldéenne.

1. Même alors cependant le culte idolâtrique garde sa vogue parmi le peuple (II Par., XXXIII, 17), et ses symboles accoutumés (*ibid.*, 22; XXXIV, 3). C'est pourquoi l'on ne peut tirer de conclusion trop absolue du silence d'Habacuc.

2. Corn. Lapierre, Jahn, Kaulen, Zschokke, Knabenbauer, Schenz, Cornely, etc.

3. Scholz, Danko, Reinke ; Delitzsch, etc. Trochon a donc raison de dire qu'Habacuc « a dû prophétiser à la fin du règne de Manassé ou au commencement de celui de Josias » (*les Petits Proph.*, p. 322), sans tenir compte du règne d'Amon, comme le lui reproche Cornely *Introd.*, III, p. 580). Keil et Vigouroux font écrire Habacuc entre 650 et 627.

Article II

LA PROPHÉTIE D'HABACUC.

I. — La prophétie vise à la fois les Juifs, que les Chaldéens doivent venir châtier, et les Chaldéens, qui à leur tour seront punis. Elle se divise en deux parties : l'une en forme de dialogue, l'autre en forme de cantique.

1° *Dialogue entre le prophète et Dieu.*

a) Plainte du prophète au sujet des injustices publiques, I, 2-4. — Dieu répond par l'annonce de l'invasion chaldéenne, 5-11.

b) Plainte du prophète, qui s'étonne que Juda soit puni par de plus méchants que lui, I, 12-II, 1. — Dieu répond que le juste sera sauvé par la foi, et que les Chaldéens à leur tour porteront la peine de leurs crimes, 2-20.

2° *Cantique célébrant la justice et la miséricorde de Dieu*, III.

II. — L'unité de la prophétie d'Habacuc est manifeste; il n'y a pas là un résumé d'oracles, mais un oracle complet et un tout indivisible, dont le cantique est la conclusion naturelle.

Le style est remarquable par sa hardiesse et sa majesté, et Rosenmuller a pu dire avec raison que « quidquid Hebræorum dicendi genus habuit vehemens, grande, magnificum, id vatem nostrum assecutum esse nemo negaverit » [1].

Comme Nahum, Habacuc a des obscurités inséparables de tout langage qui dépasse de très haut le niveau ordinaire.

1. *Schol. in Proph. min.*, III. Reuss dit aussi : « L'agencement de l'ouvrage entier, qui présente tour à tour, et d'une manière si ingénieuse, le tableau du passé, du présent et de l'avenir, trahit un talent peu commun, et ne se rencontre pas ailleurs dans un cadre si nettement délimité et si artistement disposé ». *Les Proph.*, t. I, p. 396.

III. — L'autorité divine d'Habacuc, insérée dans le canon sans aucune hésitation, est confirmée par S. Paul, qui cite une fois I, 15 [1], et trois fois II, 4 [2].

IV. — *Commentateurs.* Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Agellius, *Comm. in proph. Hab.*, 1597 — C. Jansenius Ypr., *Analecta in Hab.*, 1644. — L. de Poix, *les Proph. d'Habacuc*, 1775. — L. Beda, *Habak. der Proph.* 1779. — Thalhofer, *Cant. Habac.*, à la fin de *Erklaer. der Psalmen*, 1880.

1. Act., XIII, 40, 41.
2. Rom., I, 17 ; Gal., III, 11 ; Heb., X, 38.

CHAPITRE XI

SOPHONIE.

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Sophonie[1] nous a laissé plus de détails sur sa personne que les autres petits prophètes. Il est fils de Chusi, fils de Godolias, fils d'Amarias, fils d'Ézéchias. Ce dernier est-il le roi de Juda ? Plusieurs croient que non, parce que le nom d'Ézéchias n'est pas accompagné ici du titre de roi ; beaucoup cependant regardent le contraire comme bien plus vraisemblable[2]. En effet, *a*) dans les généalogies, le nom du roi n'est pas toujours accompagné de son titre[3]. — *b*) Le prophète remonte jusqu'à la quatrième génération évidemment pour aboutir à un ancêtre illustre: si cet ancêtre n'était pas le roi, c'était au moins un homme remarquable, contemporain et homonyme du prince ; dans ce dernier cas, Sophonie eût décliné les titres de cet autre Ézéchias, pour qu'on ne le confondît pas avec le roi, seul connu sous ce nom un siècle avant le prophète. — *c*) Sophonie est contemporain de Josias, et même plus âgé que lui ; Josias est petit-fils de Manassé, et le prophète arrière petit-fils d'Amarias, frère de Manassé. Mais ce dernier, après un règne de 55 ans, eut pour successeur un

1. צפניה, *tsefaniah,* « le Seigneur protège » ; ou, suivant une autre étymologie, « la vigie du Seigneur ».

2. Aben Ezra, Huet, Scholz, Vigouroux, Zschokke, Schenz, Cornely ; Hævernik, Keil, etc.

3. II Par., II, 15 ; III, 5, 10, sq., etc.

fils de 22 ans, par conséquent un fils de sa vieillesse[1]. Ainsi s'explique très bien qu'il y ait une génération de plus entre Sophonie et Ézéchias qu'entre ce roi et Josias.

II. — Sophonie indique lui-même qu'il a prophétisé sous Josias : il est donc contemporain de Jérémie, qui commença son ministère la treizième année de ce même roi. Aussi trouve-t-on de nombreuses analogies entre les oracles des deux prophètes, qui ont eu à blâmer les mêmes infidélités et à faire entendre les mêmes menaces[2]. Mais il y a trois périodes dans le règne de Josias : 1° sa minorité ; 2° de sa douzième à sa dix-huitième année, période pendant laquelle il lutte contre l'idolâtrie et travaille à la réforme de son peuple ; 3° la fin de son règne, pendant laquelle il profite de la découverte du manuscrit de Moïse pour rapprocher encore davantage son peuple du Seigneur. De là trois opinions parmi les auteurs :

a) Sophonie a prophétisé pendant la minorité de Josias, comme le prouvent ses invectives contre l'idolâtrie et la corruption des mœurs, vices plus ouvertement pratiqués à cette époque que dans la suite du règne[3].

b) Sophonie a écrit dans la seconde période du règne. La réforme est alors commencée, et le culte public de Jéhovah existe (III, 4,5) conjointement avec des restes de pratiques idolâtriques (I, 4,5). Le prophète fait aussi allusion à la chute future de Ninive (II, 13 — 625-606) : son oracle est donc antérieur à la dix-huitième année de Josias (623)[4].

c) Le prophète a rendu ses oracles dans la dernière par-

1. Ce n'était pas non plus toujours l'aîné qui succédait à son père, comme on le voit par l'exemple de Joachaz et de Joakim, II Par., XXXVI, 2, 5.

2. Cf. Cornely, *Introd.*, II, II, p. 583.

3. Huet, Calmet, Herbst Welte, Scholz, Schegg, Vigouroux, Reinke, Zschokke ; de Wette, Hævernik, Reuss, Pusey, etc.

4. Danko, Trochon ; Knobel, Munk, Keil, Kuenen, etc.

tie du règne. Il suppose la Loi (III, 4) et le Deutéronome (I, 13; II, 7, etc.) bien connus, ce qui s'explique après la découverte et l'explication publique du rouleau de Moïse. De plus il menace les fils du roi (I, 8) : ils sont donc cause de scandale; ce qui n'a pu se produire que sur la fin du règne de leur père, si l'on tient compte de leur âge[1].

Aux yeux des auteurs qui embrassent l'une des trois opinions précédentes, Sophonie, comme Habacuc, a écrit sa prophétie tout d'une pièce, et, suivant la prépondérance accordée à tel ou tel texte, on assigne à la composition de l'ensemble telle ou telle période du règne. Mais la conclusion est toute différente et bien plus vraisemblable, si l'on admet que la prophétie de Sophonie, telle que nous l'avons aujourd'hui, a été rédigée par lui de même sorte que celles d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, etc.[2]. Le prophète, contemporain de Josias, peut-être même l'un de ceux qui ont élevé le jeune roi, son parent, dans la crainte de Jéhovah, a fort bien pu aider le prince dans la préparation et, ensuite dans l'exécution de ses réformes religieuses, et à la fin de sa vie, rédiger et mettre dans l'ordre actuel le résumé de ses prophéties. Il aurait donc prophétisé pendant les trois périodes du règne; ce qui explique la présence, dans son œuvre, d'allusions qui semblent se rapporter plus spécialement, mais non exclusivement, à telle ou telle époque[3].

1. II Par., XXXVI, 2, 5. — Eusèbe, S. Jérôme, Corn. Lapierre Goldhagen ; Carpzov, Kleinert, Delitzsch, etc.

2. Knabenbauer, Cornely.

3. Il faut remarquer, du reste, que la prophétie contre Ninive, qu'il faut placer sous les premières années de Josias, est au ch. II, 13, tandis que la menace contre les fils du roi, qu'il faut reculer à la fin du règne, est au ch. I, 8. Cependant il se pourrait que dans ce dernier texte, sans viser directement Joachaz et Joakim, Sophonie se référât simplement à la prédiction de la prophétesse Olda, II Par., XXXIV, 24-28, postérieure aussi à la dix-huitième année de Josias.

Article II

LA PROPHÉTIE DE SOPHONIE.

I. — La prophétie de Sophonie, comme celles d'Isaïe et d'Habacuc, se rapporte à trois idées nettement accusées : le peuple juif sera châtié, les nations le seront après lui, et ensuite viendra le salut par le Messie.

1° *Châtiment du peuple juif.*

a) Le jugement de Dieu atteindra toute la terre, et spécialement Juda et Jérusalem, I, 4-6.

b) Ce jugement s'étendra à tous les grands coupables, 7-13. — Il sera terrible, il est imminent, 14-18.

c) Il faut donc faire pénitence avant de l'affronter, II, 1-3.

2° *Châtiment des nations.*

a) Les nations voisines : Philistins, II, 4-7 ; — Moabites et Ammonites, 8-11.

b) Les nations éloignées : Éthiopiens, 12 ; — Assyriens, 13-15.

3° *Salut messianique.*

a) Il faut que Jérusalem impénitente soit punie, III, 1-8.

b) Ensuite les nations et Juda reconnaîtront le vrai Dieu, 9-13 — qui réjouira, consolera et exaltera son peuple, 14-20.

II. — La prophétie de Sophonie insinue à travers les espérances messianiques une idée très importante, qui malheureusement passera inaperçue pour la plupart des Juifs : la grandeur promise à Jérusalem n'est point temporelle, mais toute spirituelle, car Dieu se prépare un peuple « qui ne s'enorgueillira plus de sa montagne sainte... un peuple pauvre et modeste, qui espérera dans le nom du Seigneur » (III, 11, 12).

« Les principaux caractères de ce livre sont l'unité et

l'harmonie de la composition, la grâce, l'énergie et la dignité du style, les vives et rapides transitions des menaces aux promesses [1] ». Sophonie n'atteint point à la sublimité de langage des trois prophètes précédents, mais il a parfois une véhémence tragique qui a fait appeler son livre, dit Kleinert, le *Dies iræ* de l'Ancien Testament.

Il emprunte volontiers les oracles de ses prédécesseurs, non pour les citer textuellement, mais pour y prendre heureusement l'expression de ses propres pensées. Bucer [2] a dit à bon droit : « Si cuncta quis desiderat secreta vatum oracula brevi dari compendio, brevem hunc Zephaniam perlegat [3] ».

III. — L'authenticité de Sophonie n'est point contestée. Son autorité divine est garantie par l'insertion de sa prophétie au canon.

IV. — *Commentateurs*. Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Pontacus, *Sophonias cum chald. paraph. et comment. Jarch.*, etc., 1566. — C. Jansenius Ipr., *Analecta in... Sophon.*, 1644.

1. Cook, *Dict. of the Bibl., Zephan.*
2. *Comm. Sophon.*
3. Voici les principaux passages imités par Sophonie : I, 7 ; Is. XIII, 3 ; XXXIV, 16 ; Jo., I, 15 ; III, 14 ; Hab., II, 20 — I, 13 ; Am., V, 11 — I, 14, 15 ; Jo., II, 1, 2 — I, 16 ; Am., II, 2 — I, 18 ; Is., X, 23 ; XXVIII, 22 — II, 8-10 ; Is., XVI, 8 ; Am., I, 13 — II, 14 ; Is., XIII, 21, 22 ; XXXIV, 11 — II, 15 ; Is., XLVII, 8, 10 — III, 10 ; Is., XVIII, 1, 7 — III, 11 ; Is., XIII, 3 — III, 19 ; Mich., IV, 6, 7.

CHAPITRE XII

JÉRÉMIE.

Article I

LE PROPHÈTE ET SON TEMPS.

1. — Jérémie [1] naquit sur la fin du règne de Manassé, à Anathoth, ville lévitique de la tribu de Benjamin, à trois milles au nord-est de Jérusalem. Son père était Helcias, prêtre à Anathoth, très probablement différent du grand prêtre Helcias qui découvrit le manuscrit de Moïse, la dix huitième année de Josias [2]. Le prophète, sanctifié dès avant sa naissance, inaugura son ministère à l'âge d'environ vingt-cinq ans, la treizième année de Josias. Toute sa vie il fut persécuté, et S. Isidore de Péluse [3] l'appelle à bon droit πολυπαθέστατον ; il vécut d'ailleurs au milieu des pires calamités, et souffrit d'autant plus vivement, que sa nature délicate et timide le rendait plus sensible aux injures. Animé d'une répugnance instinctive pour tout rôle public, il ne fut mêlé aux affaires de son pays que contre son gré, et pour obéir à l'impérieuse volonté du Seigneur. Le spectacle de l'idolâtrie et de la corruption morale qu'il avait eu sous les yeux pendant toute sa jeunesse, n'était guère fait, il faut l'avouer, pour lui faire sou-

1. ירמיהו, *iremiahou*, ou ירמיה, *iremiah*, d'après S. Jérôme, de l'inusité ירם, *iaram*, « Jéhovah est élevé », ou « Jéhovah établit », mais plus probablement de רמה, *ramah*, « Jéhovah rejette ».

2. Anathoth était habité par les descendants d'Abiathar, III Reg., II, 26, de la branche d'Ithamar, tandis que les grands prêtres descendaient d'Aaron par Éléazar, et avaient Jérusalem pour séjour habituel. Pour admettre, avec S. Jérôme, que le père de Jérémie était grand prêtre, il faudrait pouvoir assurer que des descendants d'Éléazar habitaient aussi à Anathoth.

3. *Ep.*, I, 298.

haiter la mission à laquelle Dieu l'appelait. Il s'y dévoua pourtant tout entier, et seconda puissamment les efforts de Josias pour déraciner l'idolâtrie, non sans avoir lui-même à en souffrir (xi, 21; xii, 6). La mort tragique du roi à Mageddo lui causa une peine d'autant plus vive, que Josias périssait en combattant cette Égypte avec laquelle tant de Juifs rêvaient sans cesse une alliance réprouvée de Dieu. Il fit sur la mort du prince des Lamentations qui ne nous sont point parvenues.

Le mal, un instant enrayé sous Josias, reprit après lui une énergie que la captivité devait seule être capable d'abattre. Joachaz durant trois mois, Joakim durant onze ans outragèrent le Seigneur. Ce dernier devait son trône au pharaon d'Égypte, et pressurait cruellement son peuple. Jérémie prédisait que Jérusalem serait ruinée, et que l'Égypte ne la sauverait pas; sans l'intervention des princes de la cité, il payait de sa vie cette terrible annonce (xxvi, 1-24). Bientôt après (605), Nabuchodonosor, vainqueur du monarque égyptien, arrive en Judée; l'effroi est dans Jérusalem: le prophète croit le moment favorable pour faire entendre les avertissements divins, et par deux fois il dicte ses prophéties à Baruch; il précise même le temps que durera le châtiment mérité: la captivité sera de soixante-dix ans. Le roi chaldéen met à exécution la menace de Jérémie : il assiège et prend Jérusalem, pille les vases du temple et emmène à Babylone de nobles captifs, parmi lesquels se trouve le jeune Daniel. Ce sont les soixante-dix ans qui commencent. Bien loin d'être corrigé par cette épreuve, Joakim persécute de nouveau le prophète qui l'a annoncée, et meurt lui-même honteusement (xxxvi, 30).

Jéchonias, aussi impie que son père, fut, au bout de trois mois, pris par Nabuchodonosor, et déporté en Chaldée avec une grande partie de son peuple [1].

1. IV Reg., xxiv, 10-16.

Pendant onze ans, Sédécias, oncle de Jéchonias, mis sur le trône par le roi chaldéen, continua l'impiété de ses devanciers. Sur la persuasion des faux prophètes, vivement combattus par Jérémie, il tenta plusieurs fois de secouer le joug de Babylone; il fit enfin alliance avec les Égyptiens, ce qui attira une dernière fois les Chaldéens à Jérusalem. Jérémie prêchait la soumission et la fuite, comme les seuls moyens de salut, même quand les Égyptiens apparurent pour faire une diversion en faveur de Juda; accusé de trahison par les faux prophètes, il fut jeté en prison, puis dans une fosse boueuse, ensuite remis en prison, où il resta jusqu'à la fin du siège. Nabuchodonosor le délivra, et lui laissa le choix de son séjour.

La ville prise, le temple ruiné, la plupart de ses compatriotes traînés en captivité, Jérémie resta en Palestine avec les quelques Juifs laissés par Nabuchodonosor sous l'autorité de Godolias. Après l'assassinat de ce chef, Jérémie conseillait de rester en Judée; bien loin d'être écouté, il fut entraîné de vive force en Égypte. Il y combattit encore l'idolâtrie des restes de sa nation, et prédit la prochaine invasion victorieuse du roi de Babylone. A la fin, exaspérés de ses remontrances, les Juifs le lapidèrent à Taphnès (Daphné de Péluse). S. Paul fait allusion à son martyre [1], et le martyrologe romain en fait mémoire le premier mai [2]. Jérémie vécut au moins jusqu'à la première année d'Évil-mérodach (561), puisqu'il raconte la mesure que prit ce prince en faveur de Jéchonias. Il mourut donc à 90 et

1. Heb., XI, 37.
2. Josèphe ne dit rien de la mort de Jérémie, et une tradition juive, *Seder Olam Rabba*, 26, prétend qu'après la conquête de l'Égypte le prophète fut emmené captif à Babylone, et y mourut en paix. Cette tradition est bien loin d'avoir la valeur de la tradition chrétienne. Elle a été probablement inspirée, ainsi que le silence de Josèphe, par le désir de décharger la mémoire des Juifs de la mort violente infligée au saint prophète.

quelques années, si on lui suppose 25 ans au début de son ministère (627).

II. — Après sa mort, Jérémie devint le plus populaire des prophètes. Comme ses prophéties sur Jérusalem et sur l'Égypte s'étaient accomplies sous les yeux de ses contemporains, celle qui fixait à soixante-dix ans la durée de l'exil, fit la consolation et l'espérance de plus en plus vive des Juifs déportés en Chaldée [1]. Il apparaît plus tard comme le protecteur et l'ami de son peuple [2], et au temps de Notre-Seigneur il est encore le prophète par excellence [3].

Mais il a surtout la gloire d'avoir été une figure vivante de Jésus-Christ, par la pureté de sa vie, par la douceur et la fermeté de son caractère, par la tendresse de son cœur, par les souffrances qu'il endura de la part de ses compatriotes, et enfin par sa mort [4].

III. — Jérémie a écrit les oracles consignés dans le livre de ses prophéties, les Lamentations sur la ruine de Jérusalem, une lettre aux Juifs de Babylone, insérée à la suite des prophéties de Baruch, des lamentations sur la mort de Josias [5], et probablement les deux derniers livres des Rois [6].

Article II

LES DEUX TEXTES HÉBREU ET GREC DE JÉRÉMIE.

1° Origène et saint Jérôme signalent déjà la différence qui existe entre les deux textes anciens du prophète,

1. II Par., XXXVI, 21, 22; I Esdr., I. 1. Dan., IX, 2. Cf. Eccli., XLIX, 8, 9; II Mach., II, 1.
2. II Mach., XV, 14, 15.
3. Matth., XVI, 14 ; Joan., I, 21.
4. Voir sur ce sujet Bossuet, *Médit. sur l'Évang.*, dernière semaine, 98-109me jour.
5. II Par., XXXV, 25.
6. Cf. p. 259.

différence plus importante ici que dans tout autre livre de la Bible. L'ordre des prophéties n'y est pas le même : ainsi les prophéties contre les nations, qui, dans l'hébreu et la Vulgate, viennent à la fin du livre, occupent dans l'alexandrin la place qui leur convient chronologiquement [1].

Le texte grec contient aussi de nombreuses variantes, la plupart sans importance, et surtout il omet des mots, des membres de phrase, parfois même des passages plus considérables [2]. On estime à environ 1/8 de l'hébreu les omissions du grec [3].

2° Ces divergences ne prouvent pas qu'il y ait eu deux éditions successives des prophéties de Jérémie, données soit par lui-même, soit par des rédacteurs plus récents. L'histoire ne fait aucune mention d'un pareil fait, d'ailleurs inouï dans la Bible, et si le texte primitif avait été rema-

1. Voici un tableau qui indique l'agencement des chapitres dans chaque texte, à partir du chapitre xxv, où commencent les divergences. Le numéro d'ordre qui accompagne les chapitres grecs, marque la place de chaque prophétie dans la suite du texte :

Hébreu et Vulgate.		Grec.
xxv, 14-38	(10)	xxxii, 1-24
xxvi	(11)	xxxiii
xliv, 1-30	(12)	li, 1-30
xlv, 1-5	(13)	li, 31-35
xlvi, 1-28	(2)	xxvi, 1-28 — Égypte
xlvii, 1-7	(4)	xxix, 1-7 — Philistins.
xlviii, 1-47	(9)	xxxi, 1-44 — Moab.
xlix, 1-5	(6)	xxx, 1-5 — Ammon.
7-22	(5)	xxix, 8-23 — Édom.
23-27	(8)	xxx, 12-16 — Damas.
28-33	(7)	xxx, 6-11 — Arabes.
34-39	(1)	xxv, 14-48 — Élam.
l, 1-51	(3)	xxvii, 1-28 — Babylone.
lii, 1-34	(14)	lii, 1-34.

2. xxxiii, 14-26 ; xxxix, 4, 13. Les mots *neoum iehovah*, « a dit le Seigneur », sont supprimés 65 fois.

3. Toutes ces omissions sont notées et suppléées dans l'édition des XX de V. Loch, Ratisb., 1866.

nié, on trouverait entre la première rédaction et la dernière des différences de fond autrement graves; or ici nous n'avons guère que des différences de forme. Certaines d'entre elles peuvent être attribuées à l'ignorance ou à la négligence des copistes [1]; mais on ne peut généraliser cette raison, ni lui prêter dans Jérémie plus d'influence que dans les autres livres sacrés. Il faut donc reconnaître une cause intentionnelle dans la plupart des cas. Le traducteur grec a évidemment visé à la brièveté, et omis à dessein ce qui se retrouvait équivalemment ailleurs [2]. Ce traducteur rend du reste fidèlement l'hébreu : aussi se pourrait-il que l'abréviation fût antérieure à sa version, et qu'elle se trouvât déjà dans le texte hébreu qu'il eut entre les mains. Les documents qui permettraient de le décider font défaut [3].

3° Chacun des deux textes a ses qualités et ses défauts : le texte hébreu est plus complet, mais le texte grec est mieux ordonné. Il est évident que les oracles contre les nations ne sont pas à leur place à la fin du livre, où ils ne se rattachent à rien. Le verset hébreu xxv, 13, les suppose déjà consignés dans le recueil. De plus, l'ordre a dû en être modifié dans le texte massorétique, pour être conformé à xxv, 19-25. Saint Matthieu (ii, 18) cite la leçon de l'hébreu (xxxi, 15), et saint Paul (Heb., viii, 8-12), celle du grec (xxxi, 31-34). Parmi les auteurs, les uns [4] préfèrent la première; les autres [5], la seconde. Il paraît incontestable pourtant que dans l'hébreu actuel nous avons le fond intégral du

1. i, 31 ; ii, 13, 18, 25, 30 ; xxvii, 13, 14, etc.

2. viii, 10-12 est omis à cause de vi, 13-15 ; xi, 7-8, à cause de vii, 24; xvii, 3, à cause de xv, 13; xxxiii, 14-26, à cause de xxiii, 5, 6, et xxxi, 35-37 ; xxxix, 4-13, peut-être parce que ce récit se lit déjà dans les Rois, IV, xxv, 4 sq., et qu'au verset 14 il est encore question de la délivrance de Jérémie.

3. Nægelsbach, Cornely.

4. Kaulen, Zschokke, Trochon ; Graf, Keil, Vatke.

5. Scholz, Neteler ; Bleek-Welhausen.

texte original, et que dans le grec nous en avons l'ordonnance.

Article III

OBJET, DIVISION, STYLE DU LIVRE.

I. — Objet.

Le livre de Jérémie contient les oracles qu'il prononça en diverses circonstances, durant sa longue carrière, et en outre un certain nombre de fragments historiques et un appendice postérieur à la ruine de Jérusalem.

Ces oracles ont principalement pour objet les malheurs qui vont fondre sur la nation, en punition de son incorrigible infidélité. « Jérémie n'a que deux mots : péché et châtiment. Ses prophéties sont d'émouvantes peintures des passions et des vices, d'une part, et de l'autre, des châtiments de la justice divine. Cependant la parole du prophète est loin d'être monotone. Jérémie parcourt les diverses sphères de la vie populaire des Israélites; il éclaire de sa lumière les scènes les plus opposées. Il nous conduit sur la place où se rend la justice et dans le temple; il nous introduit au sein des fêtes solennelles, des séances du sanhédrin, dans le palais du roi, dans l'atelier du potier, dans les silencieuses solitudes des tentes habitées par les prophètes, et le tableau est aussi vrai que varié, aussi fidèle que multiple. Partout c'est une tristesse désolante, une irrémédiable pauvreté spirituelle; partout le mensonge, l'infidélité, le crime. Israël est mûr pour entendre sa sentence de mort [1]. » Le prophète néanmoins fait entrevoir des lueurs d'espérance: il indique le terme de la captivité, promet des temps meilleurs, et montre dans le lointain l'aurore des jours messianiques. Mais en lui c'est la

1. Haneberg, *Révél. bibl.*, v, III, 38.

sévérité qui domine : elle ne convenait que trop à l'endurcissement d'un peuple que n'avaient point touché les appels miséricordieux d'Isaïe et des autres prophètes antérieurs à Josias.

II. — Division.

Les prophéties de Jérémie sont assez souvent datées [1]. Il est à croire qu'elles étaient primitivement disposées dans l'ordre indiqué par ces dates. En voici la division d'après l'ordre actuel, en restituant toutefois leur vraie place aux oracles contre les nations :

Exorde : Vocation et mission du prophète, I.
Sujet du livre : Dieu va punir son peuple, II-III, 5.

PREMIÈRE PARTIE.

Réprobation de Juda, bien méritée et inévitable.

1° Châtiment inévitable, parce que le peuple ne veut pas se convertir.

a) Il oublie le châtiment infligé à Israël, III, 6-IV, 2.
b) La punition est imminente, IV, 3-31.
c) Elle est méritée, V.
d) Elle sera implacable, VI.

2° Le peuple se fie en vain à l'extérieur de son culte : ses crimes appellent vengeance.

a) Vaine confiance dans le temple et les sacrifices, VII-VIII, 3.

b) Vaine confiance dans la Loi reçue et le séjour de Dieu à Sion, VIII, 4-22.

1. Sous Josias, III, 6 ; sous Joakim, XXV, 1 ; XXVI, 1 ; XXXV, 1 ; XXXVI, 1 ; XLV, 1 ; XLVI, 2 ; après la déportation de Jéchonias, XXIV, 1 : XXIX, 2 ; sous Sédécias, XXI, 1 ; XXVII, 1 (où le nom de Joakim a été mis par erreur) ; XXVIII, 1 ; XXXII, 1 ; XXXIII, 1 ; XXXIV, 1 ; XXXVII, 1 ; XXXVIII, 1 ; XXXIX, 1 ; XLIX, 34 ; après la déportation générale, XL, 1 ; LII, 31.

c) Malice incorrigible du peuple, IX, 1-22.

d) La conversion eût écarté le châtiment, IX, 23-X, 16.

e) L'exil va suivre, 17-25.

3° Le pacte avec Dieu a été violé : la punition est nécessaire.

a) Cette punition va arriver certainement, XI, 1-17.

b) Le peuple d'ailleurs est incorrigible, XI, 18-XII, 17.

c) Double symbole de cet endurcissement, XIII, 1-17.

d) La captivité expiera les crimes commis, 18-27.

4° Le châtiment ne peut plus être détourné par les prières.

a) Prière du prophète trois fois rejetée, XIV-XV, 9.

b) Dieu le console et lui indique la conduite à tenir, XV, 10-XVI, 18.

c) Les trois causes du châtiment, XVI, 19-XVII, 27.

5° Deux symboles du châtiment à venir.

a) Le vase changé de forme, XVIII.

b) Le vase brisé, XIX-XX, 6.

c) Le prophète se plaint de l'inutilité de son ministère, 7-18.

6° Prédiction de la ruine du peuple et de ses chefs.

a) Ruine certaine du peuple et du roi, XXI.

b) Châtiment infligé aux rois précédents, XXII-XXIII, 8.

c) Punition pour les faux prophètes, 9-40.

d) Symbole de la corbeille de figues, XXIV.

DEUXIÈME PARTIE.

Châtiment des nations ennemies de Juda.

1° Rigueurs des Chaldéens contre Juda et les peuples voisins, XXV, 1-14.

2° Prophéties contre les nations : l'Égypte, XLVI ; — les Philistins, XLVII ; — Moab, XLVIII ; — Ammon, XLIX, 1-6 ; — Édom, 7-22 ; — Damas, 23-27 ; — les Arabes, 28-33 ; — Élam, 34-39.

3° Prophétie sur la destruction de Babylone.

a) A cause de ce qu'elle a fait contre Israël, L, 1-40.

b) A cause de ses propres crimes, L, 41-LI, 26.

c) Exécution du décret divin, 27-58.

4° Nouvel oracle contre Juda et toutes les nations, XXV, 15-38.

TROISIÈME PARTIE.

Le peuple, n'ayant pas profité des premiers châtiments, mérite la ruine et la captivité.

1° Mauvais traitements infligés au prophète sous Joakim, XXVI.

2° Complots des faux prophètes.

a) Jérémie et Hananie sous Sédécias, XXVII-XXVIII.

b) Jérémie et les faux prophètes de l'exil, XXIX.

3° Future prospérité d'Israël.

a) Délivrance future et heureux sort du peuple, XXX-XXXI.

b) Action symbolique de cet avenir, XXXII.

c) Royaume éternel de David, XXXIII.

4° Désobéissance du peuple, son injustice envers le prophète.

a) Conduite du peuple pendant le siège, XXXIV-XXXV.

b) Sa dureté envers Jérémie jusqu'aux derniers moments, XXXVI-XXXVIII.

Épilogue.

1° Siège de la ville et déportation générale, XXXIX.

2° Insoumission et idolâtrie des Juifs laissés en Palestine, XL-XLIV.

3° Vérification des oracles de Jérémie.

a) Baruch épargné par les Juifs et les Chaldéens, XLV.

b) Malheurs arrivés à la ville et à Sédécias, LII, 1-30.

c) Meilleur sort ménagé à Jéchonias, 31-34.

III. — Style de Jérémie.

Le style de Jérémie n'a point la magnificence de celui d'Isaïe. Saint Jérôme, qui en attribue la simplicité au lieu d'origine du prophète, ajoute : « Quantum in verbis videtur simplex et facilis, tantum in majestate sensuum profundissimus est » [1]. Jérémie est parfois négligé et diffus, mais son style est bien en harmonie avec les sujets traités ; ses négligences mêmes trahissent une âme affligée et uniquement préoccupée des malheurs qu'elle annonce, et dont elle est la première victime.

Le prophète a plus d'aramaïsmes que ses devanciers ; il a même tout un verset en chaldéen (x, 11). Il aime à se répéter lui-même deux et trois fois, afin de mieux inculquer ses oracles [2]. Il cite très fréquemment la Loi, surtout le Deutéronome, dont les menaces devaient se réaliser de son temps. Enfin, il fait des emprunts nombreux à ses prédécesseurs, comme on peut s'en rendre compte par les références ajoutées à son texte.

Article IV

AUTHENTICITÉ DES PROPHÉTIES DE JÉRÉMIE.

I. — Preuves.

Jérémie nous raconte lui-même (XXXVI) comment, sur l'ordre du Seigneur, il dicta à Baruch une partie de ses prophéties. C'est à ce premier recueil qu'il ajouta successivement toutes les autres prophéties postérieures à la quatrième année de Joakim. D'un bout à l'autre on reconnaît le même auteur à sa manière d'écrire, et la concordance est parfaite entre les événements historiques et les oracles

1. *Comm. in Jer.*, VI Prol. Cf. *Præf. in Jer.*
2. VII, 25 sq. ; XI, 7 sq. ; XXV, 4 ; XXVI, 5 ; XXIX, 19 ; XXXV, 15 ; XLIV, 4 — VII, 16 ; XI, 14 ; XIV, 11, etc.

attribués au prophète. Son livre est connu et cité par les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament [1], et les traditions juive et chrétienne n'ont jamais eu d'hésitation à son sujet.

II. — Objections rationalistes.

La critique rationaliste profite du désordre où sont les prophéties dans l'hébreu actuel pour affirmer que nous sommes en face d'une compilation, dont les morceaux sont différents de date et d'origine. La même thèse est appliquée aux autres prophètes, et, ici comme ailleurs, le désaccord parfait des critiques prouve l'arbitraire de leurs systèmes. Les objections de détail qu'ils mettent en avant, ne sont pas de nature à autoriser leurs prétentions. Voici les principales [2]:

1° Il n'y a aucune connexion entre les prophéties attribuées à Jérémie : donc elles sont d'auteurs divers. — *a*) Une collection de prophéties, composées à propos d'événements différents et à des époques variées, ne peut avoir l'unité d'un poème ni l'ordre logique d'une dissertation. — *b*) La connexion dans un pareil recueil de prophéties serait un excellent argument contre leur authenticité [3].

1. II Par., XXXVI, 21-22 ; I Esdr., I, 1 ; Dan., IX, 2 ; II Mach., II, 1 ; Eccli., XLIX, 8, 9 ; Matth., II, 17; Heb., VIII, 8 ; X, 16.

2. De Wette-Schrader, Vatke, Reuss, Bleek-Wellhausen, Davidson, Havet, Vernes, etc.

3. M. Vernes écrit sagement : « Nous répugnons à l'idée de déchiqueter le volume, pour en distribuer les pages entre les époques et les auteurs. Mais qui nous oblige à une pareille extrémité ? Rien, en vérité, sinon le préjugé des écoles rationalistes enfermées dans le cercle étroit de leurs habitudes et incapables de le briser ». Mais c'est remplacer un préjugé par un autre que d'attribuer le livre aux écoles du second temple, pour se permettre d'y trouver « une assez grande variété de contenu et certaines choses que nous n'hésiterions pas à traiter de contradictoires, s'il s'agissait d'un personnage ayant poursuivi un but pratique ». *Précis d'hist. juive*, p. 808.

2° Jérémie a des mots particuliers à Ézéchiel : les passages qui les contiennent ne sont donc pas de lui. — Les deux prophètes étaient contemporains : ils ont donc pu employer les mêmes termes, et même Ézéchiel, un peu plus jeune, a pu imiter Jérémie.

3° Plusieurs oracles de Jérémie ressemblent à ceux d'Isaïe : ils viennent donc d'un auteur qui a imité les deux prophètes, et qui est connu sous le nom de second Isaïe. — *a*) On a vu plus haut que le second Isaïe ne fait qu'un avec le premier. — *b*) Jérémie imite volontiers ses devanciers ; ses ressemblances avec Isaïe prouvent seulement qu'il connaissait bien les écrits de ce prophète. — *c*) Le passage x, 1-16, qui contient un verset chaldéen, n'a pas besoin d'être reporté à la date qu'il plaît d'assigner au second Isaïe. Cette exhortation à éviter les pratiques idolâtriques convient parfaitement au temps de l'exil et à celui qui précéda, depuis Josias. Le chaldéen était bien connu des lettrés juifs[1] : pourquoi Jérémie l'aurait-il ignoré? pourquoi n'aurait-il pu écrire une formule contre l'idolâtrie dans la langue que ses compatriotes devaient apprendre parmi les idolâtres?

4° Si Jérémie avait prophétisé à l'époque qu'il indique, on devrait retrouver sa main dans les réformes attribuées au roi Josias ; or ses écrits n'y font pas la moindre allusion[2]. — Les vingt premiers chapitres de Jérémie sont presque entièrement du règne de Josias, et font les allusions les plus manifestes aux circonstances de l'époque : le prophète y prend vivement à partie l'idolâtrie et la corruption des mœurs ; et, tandis qu'on se réjouit d'avoir retrouvé le rouleau de Moïse, il rappelle qu'il ne suffit pas, pour être sauvé, d'avoir en main la loi du Seigneur et d'être près de son temple.

1. Is., XXXVI, 11.
2. Vernes, *op. cit.*, p. 806.

5° Dans la première partie (I-XXIV), les discours dominent et le prophète parle à la première personne ; dans les autres (XXV-XLV), la troisième personne est employée et il y a plus de récits que de discours : cette fin du livre se compose donc de mémoires rédigés par Baruch [1]. — *a*) Les changements de personne sont trop communs dans les historiens sacrés et les prophètes pour prouver quoi que ce soit. — *b*) Vouloir que les diverses parties d'un même livre soient symétriques, est une exigence que rien ne justifie, ni de près ni de loin.

6° Le chapitre XXV, où Jérémie annonce que la captivité durera 70 ans, est nécessairement postérieur à la fin de l'exil. — *a*) Le principe que toute la prophétie a été écrite *post eventum* est une conséquence de la négation du surnaturel, sur laquelle il n'y a pas à revenir ici. — *b*) Il y eut quatre déportations en Chaldée pendant le règne de Nabuchodonosor : la première, sous Joakim (605), quand le roi chaldéen prit la ville, pilla le temple, et emmena des otages, parmi lesquels furent Daniel et ses compagnons (Dan., I, 1-3) ; la seconde (598), quand Jéchonias et au moins 10.000 hommes furent déportés ; la troisième, à la ruine de Jérusalem, sous Sédécias (587), qui fut conduit en Chaldée avec 832 habitants de la ville ; la quatrième enfin, la 23[me] année de Nabuchodonosor, probablement après le meurtre de Godolias, quand Nabuzardan déporta encore 745 Juifs.

N'est-il pas évident qu'un historien juif, écrivant après l'événement, n'eût pas fait dater la captivité de la prise de la ville sous Joakim, mais bien plutôt de la déportation si nombreuse qui eut lieu sous Jéchonias, ou de celle qui, sous Sédécias, coïncida avec la ruine du royaume de Juda [2] ?

1. Reuss.
2. Le nombre des déportés n'a pas été transmis de même manière

7° Les chapitres XXVII-XXIX sont plus récents, comme le prouvent la forme apocopée des noms *ieremiah, tsideqiiah, ieconiah;* le nom de *nabi* ajouté huit fois à celui de Jérémie, et les différences que l'on constate entre les textes hébreu et grec. — *a*) L'abréviation *iah* pour *iahou* se rencontre dans tout le livre [1]. — *b*) Jérémie prend son titre de *nabi* dans ces chapitres, où il parle des faux prophètes; il le prend aussi ailleurs [2]. — *c)* Quelques versets manquent dans le grec : cela prouve-t-il qu'ils ont été ajoutés dans l'hébreu ? Reuss dit avec raison que l'omission d'un texte dans la version alexandrine n'est pas une preuve d'interpolation.

8° Jérémie dit que Sédécias sera passé au fil de l'épée (XXI, 7), et plus loin (XXXIV, 4, 5), qu'il ne périra pas par le glaive, mais mourra en paix et sera pleuré; d'autre part, l'historien des Rois (IV, XXV, 7) raconte que Sédécias eut les yeux crevés et fut emmené captif à Babylone. Ces contradictions trahissent une compilation postérieure de quatre siècles à Jérémie [3]. — Pour mettre les textes en contradiction, il faut y lire ce qu'ils ne contiennent pas. Au chapitre XXI, il est dit seulement que le Seigneur « fera tomber aux mains de Nabuchodonosor Sédécias, ses serviteurs et son peuple, et que le roi chaldéen le frappera au fil de l'épée ». Ce passage n'implique nullement la mort du roi de Juda, qui fut frappé de l'épée quand on lui creva les

par les différents textes, IV Reg., XXIV, 14-16; XXV, 21; Jer., LII, 28-30; et ici, comme ailleurs, les chiffres ont souffert. Il faut se rappeler que si 832 Juifs seulement furent emmenés sous Sédécias, un très grand nombre périrent par la guerre et la famine, et beaucoup d'autres se réfugièrent chez les peuplades voisines, Jér., XL, 11, 12. Nabuchodonosor n'envoya pas de colons étrangers en Judée, comme on l'avait fait en Israël. Cette circonstance confirma encore les Juifs dans l'espérance d'une restauration.

1. XXI, 1; XXVI, 18; XXXV, 3; XXXVI, 4, etc. Os., I, 1; Am., I, 1.
2. XXV, 2; XXXIV, 6; XXXVI, 8, 26, 27; XXXVII, 2, etc.
3. Havet.

yeux. Quoi d'étonnant qu'ensuite à Babylone on ait eu pitié de lui, comme de Jéchonias, et qu'il ait pu mourir en paix?

9° On fait dire à Jérémie que les Samaritains vinrent offrir de l'encens et des présents dans la maison du Seigneur, sous Godolias (XLI, 5); or le temple avait été brûlé et détruit [1]. — Godolias avait probablement élevé un autel à la place [2]. En tout cas, l'emplacement sacré demeurait, et du temps de David il portait déjà le nom de « maison de Dieu » [3].

10° Quand Jérémie présente à deux reprises ses menaçantes prophéties (XXXVI), ni le roi ni ses serviteurs ne songent à prendre peur et à demander grâce, preuve qu'il n'y a là qu'une fiction. — L'objection est puérile : la réalité d'une prophétie ne dépend nullement de la foi qu'on lui prête. Du reste, Joakim s'émut vivement, mais en incrédule qui persécute, et non en croyant qui se convertit.

11° La prophétie contre Babylone ne saurait être de Jérémie (L-LI) : comment concevoir le prophète annonçant que les Mèdes et les Perses vaincront les Chaldéens, et prêchant cependant la soumission à cet empire qui va être ruiné? comment Jérémie, qui se montre partout si ami des Chaldéens, peut-il prédire leur ruine? Il y a là certainement un écrivain qui raconte tant bien que mal l'histoire d'un passé dont il a peut-être été témoin [4]. — *a*) Jérémie annonce des événements qui doivent se succéder historiquement à de notables intervalles : s'il prêche

1. IV Reg., XXV, 9.
2. Cf. Bar., I, 10.
3. I Paral., XXII, 1. Cf. Ps. XXIX, 1.
4. « Le rôle de Jérémie, prêchant toujours la soumission à l'étranger, a quelque chose d'étrange et de forcé qui doit éveiller les doutes, et qui nous a amené nous-même à nous demander s'il n'y aurait pas au fond de tout cela un artifice littéraire, un procédé singulièrement hardi pour mettre en œuvre certaines idées chères à l'écrivain du livre ». M. Vernes, *op. cit.*, p. 476.

la soumission aux Chaldéens, tout en annonçant que leur empire sera détruit par les Mèdes, c'est que cette destruction n'aura lieu qu'après 70 ans de domination chaldéenne. — *b*) Politiquement parlant, Jérémie avait raison d'engager ses compatriotes à se soumettre au joug chaldéen. L'Égypte pouvait d'autant moins leur venir en aide, qu'elle devait tomber à son tour sous les coups de Nabuchodonosor. Pour éviter un écrasement définitif et total, la nation juive n'avait donc qu'à plier humblement devant la formidable puissance de Babylone. Le temps n'était plus où le Seigneur intervenait pour exterminer les armées ennemies, comme sous Ézéchias, et la Judée n'était pas de force à maintenir son autonomie pendant 70 ans. « Les jours du royaume de Juda étaient comptés. La seule chance qu'il eût de prolonger son existence dans une modeste position de vassal de la Babylonie, c'était de renoncer à toute ambition politique jusqu'au jour où quelque changement, survenu dans les conditions générales de l'Asie occidentale, ferait briller devant lui des perspectives nouvelles. La turbulence des esprits ne sut malheureusement pas se plier à ce rôle ingrat [1] ». Le pays n'eut certes pas à se féliciter d'avoir méprisé les conseils du prophète.

12° Le chapitre LII est emprunté au IV[e] livre des Rois ; le nom de Joachin y est écrit *iehoiakin*, au lieu de *koniahou*, employé précédemment (XXXVII, 12), et d'ailleurs le chapitre précédent se termine par la mention : « Hucusque verba Jeremiæ ». — Quelques auteurs catholiques [2] admettent aussi que ce chapitre n'est qu'une transcription de IV Reg., XXV. Mais rien ne s'oppose à ce que Jérémie ait écrit et le chapitre des Rois [3] et le dernier chapitre de sa prophétie. Il y a entre les deux textes quelques légères

1. M. Vernes, *op. cit.*, p. 474.
2. Haneberg, Zschokke, Trochon, etc.
3. Voir p. 260.

différences : l'orthographe du nom de Nabuchodonosor n'est pas la même, les chiffres ne sont pas identiques [1]. Ces variantes peuvent être légitimement attribuées aux copistes. Les deux transcriptions du nom de Joachin s'expliquent aisément par l'espace de temps écoulé entre les événements racontés au chapitre XXXVII et celui qui est mentionné au chapitre LII.

13° Toutes ces prophéties sont postérieures au second temple, le livre des Rois ignorant jusqu'à l'existence de Jérémie, qu'il ne nomme même pas [2]. — *a*) Le silence des Rois ne prouve rien [3]; il s'explique même très bien, Jérémie n'ayant pas jugé à propos de répéter dans le livre historique les détails qui le concernent personnellement, et qui sont relatés au cours de ses prophéties. — *b*) Si les livres des Rois se taisent, d'autres livres font suffisante mention de Jérémie et de son rôle considérable [4].

14° Les oracles attribués à Jérémie ne conviennent qu'à la période des Machabées : Jéhovah promet d'épargner sa ville et de ne pas la détruire (IV, 27, etc.) ; on voit les étrangers dans le sanctuaire, ce qui suppose une simple profanation (LI, 51) ; la prospérité va renaître (III, 14 ; XXX, 8 ; XXXII, 37) ; Israël va revenir (III, 18 ; XXXI, 1-17) ; les peuples vont accourir à lui (XVI, 19 : XVII, 26) ; la mort honteuse prédite à Joakim (XXII, 18, 19), et qui n'est racontée nulle part, n'est autre que celle de Ménélas, mort sans sépulture [5], etc. [6]. — *a*) Si Jéhovah promet d'épar-

1. LII, 25-31 ; IV Reg., XXV, 8-27.
2. Vernes, Havet.
3. M. Vernes déplore lui-même la pauvreté des renseignements que contient « le maigre squelette du livre des Rois ». *Op. cit.*, p. 807.
4. II Par., XXXV, 25 ; XXXVI, 12 ; I Esdr., I, 1 ; III Esdr. (apocr.), I, 28, 32, 47, 57.
5. II Mach., XIII, 7.
6. Havet.

gner sa ville, c'est qu'en effet elle ne fut pas totalement détruite, et qu'après la captivité elle put se relever de ses ruines. — *b*) Quand les étrangers envahissent le sanctuaire, ce n'est pas seulement pour le profaner, mais pour le brûler, comme il est dit en toutes lettres (LII, 13). — *c*) Ce qui est prédit de la prospérité future, vise le retour de l'exil et surtout les temps messianiques. — *d*) Si la mort de Joakim n'est pas racontée, le silence du livre des Rois ne prouve ni que Joakim n'est pas mort honteusement, ni que dans l'écrit du prophète il soit question de Ménélas.

Article V

LES LAMENTATIONS DE JÉRÉMIE.

I. — Forme, objet, division.

I. — *Forme*. — 1° Dans les Bibles modernes, les Lamentations, comme les livres de Moïse, ont pour titre le mot qui les commence, איכה, *eikah*, « comment ». Mais le titre ancien, donné par les rabbins et attesté par saint Jérôme, était en rapport avec le sujet traité : קינות, *qinoth ;* Alex. : θρῆνοι, « chant de tristesse ».

2° Les Lamentations, au nombre de cinq, sont des poèmes alphabétiques. Dans les deux premières, chaque strophe, composée de trois vers dodécasyllabiques, commence par une des lettres de l'alphabet hébreu. Dans la troisième, la même lettre commence les trois vers de chaque strophe. Dans la quatrième, les strophes deviennent des distiques, où l'ordre alphabétique n'affecte que le premier vers [1]. La cinquième Lamentation ne rappelle l'alphabet que par le nombre de ses vingt-deux distiques heptasyllabiques ; la

1. Dans les deuxième, troisième et quatrième Lamentations, le פ précède le ע. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, parce qu'on trouve dans les psaumes alphabétiques des interversions analogues.

rime *ou* y revient jusqu'à vingt-trois fois à la fin du vers[1]. Il n'y a qu'une voix pour louer la beauté littéraire des Lamentations de Jérémie.

II. — *Objet.* — Les Lamentations se rapportent exclusivement à la ruine de Jérusalem et du royaume de Juda; elles rappellent les douloureux épisodes du désastre final et en font ressortir les conséquences. Jérémie y « parle à sa pauvre Jérusalem, à sa bien-aimée Sion, avec plus de tendresse, plus d'effusion, plus de douleur que jamais on ne le fit sur aucun sépulcre à des ombres adorées... Il suppose qu'il tient à elle par les liens les plus doux... C'est sa mère, et parce que ce fut une mère qu'il chérit d'un amour sans exemple, il consacre à la regretter d'incomparables douleurs... Le noble patriotisme que celui qui, survivant à l'ingratitude de son pays, se défend même d'en insulter les restes, et revient y gémir après une catastrophe qu'on lui fit un crime de vouloir coujurer! »[2]. Ces Lamentations ne peuvent, en aucune façon, être confondues avec celles que Jérémie composa après la mort de Josias[3]. Cette confusion semble avoir été faite par Josèphe[4] et la Paraphrase chaldaïque[5]. Saint Jérôme, lui aussi, a d'abord appliqué les Lamentations à la fin tragique de Josias, type du Sauveur; mais sa pensée définitive se trouve nettement exprimée ailleurs : « Civitatis suæ ruinas quadruplici planxit alphabeto... In Lamentationibus plangit eversionem

1. Cf. Bickell, *Carm. V. T. metrice*, p. 112.

2. Plantier, *Étud. sur les poètes bibl.*, XXXI, p. 221, 223. Quand M. Renan, *Ét. d'hist. relig.*, p. 114, écrit à propos des prophètes : « On les vit sur les ruines de Jérusalem maintenir leur obstination et rriompher presque des désastres qui réalisaient leurs prédic'ions », il éussit presque à faire croire qu'il n'a jamais entendu parler des Lamentations.

3. II Par., XXXV, 25.

4. *Ant.*, X, V, 1.

5. *In* IV, 20.

Jerusalem [1] ». La situation décrite dans les Lamentations est tellement incompatible avec l'état de la Judée après la mort de Josias, qu'il faut absolument conclure à la distinction des deux œuvres.

III. — Division.

1° *Triste condition de Jérusalem.*

a) Elle est abandonnée de ses amis et livrée à ses ennemis, I, 1-11.

b) Jérusalem pleure elle-même son malheur, 12-22.

2° *Dieu même est l'auteur du châtiment.*

a) C'est Dieu qui a ruiné son propre peuple, II, 1-10.

b) Le prophète se lamente et n'attend de consolation que de Dieu, 11-22.

3° *Jérémie, au nom du peuple, pleure et se console auprès de Dieu.*

a) Calamités désespérantes qui ont fondu sur la patrie, III, 1-18.

b) Dieu n'a châtié que pour convertir et sauver, 19-39.

c) Il a frappé justement, mais il enverra son secours, 40-66.

4° *Les péchés de Jérusalem ont causé sa ruine.*

a) Elle s'est rendue plus coupable que Sodome, IV, 1-11.

b) Elle a versé le sang des prophètes et espéré dans les nations, 12-20.

c) Les Iduméens auront le même sort qu'elle, 21-22.

5° *Prière de Jérémie au nom du peuple.*

a) Récapitulation des maux qui ont accablé les Juifs, V, 1-16.

b) Que Dieu ne soit pas irrité contre eux à jamais, 17-22.

C'est au nom de tout son peuple que Jérémie pleure et implore, bien que de temps en temps il parle aussi en son propre nom [2].

1. *Præf. in Jer.*; *in Is.* LXIII, 3.
2. III, 14, 17, 52-54, 64-66.

II. — Authenticité des Lamentations.

1° Jérémie est l'auteur des Lamentations. La tradition juive les lui a toujours attribuées, comme en font foi Josèphe, le Talmud et les Targum. Dans le canon palestinien, au temps de saint Jérôme, les prophéties de Jérémie n'avaient point cessé de faire corps « cum *Cinoth*, i, e., Lamentationibus suis [1] », ce qui fait que parfois les Lamentations n'étaient pas mentionnées à part. Les Juifs alexandrins partageaient la persuasion de leurs coreligionnaires de Palestine, et le titre assez long qu'ils ont placé en tête de l'œuvre, et qui est passé dans la Vulgate [2], en indique expressément l'auteur et l'occasion. Si plus tard les Juifs ont rangé les Lamentations parmi les *kethoubim* ou hagiographes, c'est que l'inspiration n'y avait pas le caractère de révélation, comme dans les prophéties, ou que dans l'usage liturgique le livre avait besoin d'être détaché de celles-ci, pour être lu à l'anniversaire de la prise de la ville.

2° La tradition chrétienne n'est pas moins unanime à voir dans les Lamentations l'œuvre de Jérémie. Quelques Pères [3] les mentionnent à part avec le nom du prophète; les autres, en transcrivant le canon, les omettent comme faisant un même tout avec les prophéties, et le concile de Trente se contente d'écrire : « Jeremias cum Baruch ».

3° Les raisons intrinsèques sont toutes en faveur de la croyance traditionnelle. Les Lamentations sont incontestablement écrites peu après la ruine de Jérusalem et du temple, par un témoin oculaire, victime lui-même du désastre qu'il déplore, et animé du plus tendre amour

1. *Prol. galeat.*
2. Ce titre, qui fait d'ailleurs défaut dans les autres textes, n'est point regardé comme canonique.
3. SS. Athan., Cyril. Hieros.

pour sa patrie : traits qui conviennent excellemment à Jérémie.

4° Les rationalistes n'ont aucune raison sérieuse pour refuser à Jérémie la composition des Lamentations [1]. Voici celles qu'ils allèguent : *a*) Dans les prophéties, Jérémie attribue les désastres futurs aux crimes de ses contemporains ; dans les Lamentations, ce sont les ancêtres qui en sont responsables (v, 7). — L'un n'exclut pas l'autre : les Lamentations accusent souvent les contemporains [2], et les prophéties parlent des fautes des ancêtres [3]. — *b*) Les Lamentations sont d'une époque où il n'y a plus de prophètes recevant des visions du Seigneur (ii, 9). — Il en était ainsi en effet en Palestine, au moment où Jérémie pleurait la ruine de Jérusalem. Les commentateurs observent aussi avec raison que Jérémie parle de visions favorables et consolantes : les révélations menaçantes n'étaient point à désirer. — *c*) Il y a dans les prophéties des locutions qui ne se trouvent pas dans les Lamentations, et dans les Lamentations certaines expressions qu'on cherche en vain dans les prophéties, et d'autres qui ne se trouvent que dans Ézéchiel. — Quoi d'étonnant que toutes les locutions qui se lisent dans cinquante-deux chapitres de prophéties ne se rencontrent pas dans cinq chapitres poétiques ? — Keil [4], après avoir constaté que la plupart des ἅπαξ λεγόμενα des Lamentations se retrouvent sous une autre forme dans les prophéties, ajoute : « Les Lamentations ne sont pas des oracles prophétiques ayant pour but l'avertissement, la menace ou la consolation ; ce ne sont point des prédictions, mais une compositition lyrique qui a son langage propre ». Il est encore plus ridicule de

1. Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 335.
2. iii, 42 ; iv, 6 ; v, 16, etc.
3. xvi, 11 ; xxxii, 18, etc.
4. *Comm.*, p. 554.

prétendre que Jérémie n'a pu composer des lamentations en vers, parce que ses prophéties sont en prose. — L'expression כלילת יפי, *kelilath iofi* (II, 15) n'est pas empruntée à Ézéchiel (XXVII, 3), puisqu'on la trouve déjà dans le psaume L (XLIX), 2, qui est d'Asaph, probablement le contemporain de David. L'autre expression חזה שוא, *chazah shave*, « voir des choses vaines » (II, 14), est dans un oracle d'Ézéchiel antérieur à la prise de Jérusalem (XII, 24 ; XIII, 6). Jérémie a donc pu la lui emprunter, à supposer toutefois qu'il n'ait pas été capable de la trouver de lui-même.

Si l'on veut bien remarquer d'autre part que, dans les prophéties et les Lamentations, ce sont les mêmes formes de langage, les mêmes images, les mêmes allusions aux livres antérieurs, comme les adversaires eux-mêmes en conviennent, on n'aura pas de peine à admettre que Jérémie est l'auteur des unes et des autres [1].

Article VI

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Origène, *Homélies*, dont quatorze traduites par S. Jérôme. — S. Éphrem, *Explication.* — Théodoret, *Interprétation*, en douze volumes. — S. Jérôme, *Comment. in Jerem. lib. VI.* — Raban Maur, *Exposit. sup. Jerem. lib. XX.* — Albert le Grand, *Commentaire.*

Modernes. Catholiques. — And. Capella, *in Jerem. Comment.*, 1580. — Maldonat, *Comm. in Jerem.*, 1609. —

1. « Les Lamentations dites de Jérémie sont des élégies anonymes, d'une forme assez distinguée, dont l'auteur, par une fiction bien connue, se place au lendemain de la ruine de Jérusalem. On peut les rapporter au troisième ou au second siècle avant l'ère chrétienne ». M. Vernes, *op. cit.*, p. 823. Pourquoi pas au sixième siècle ? La « fiction bien connue » inventée par le critique est-elle donc si victorieusement établie, qu'elle n'ait plus besoin d'aucune preuve ? M. Vernes néglige d'en donner.

— Sanchez, *Comment. in Jer.*, 1618. — M. Ghisler, *in Jerem. Comment.*, 1623. — Louis de Poix, *les Proph. de Jérémie*, 1780. — Neteler, *Gliederung des B. Jerem.*, 1870. — Trochon, *Jérémie, Lament.*, 1878. — Scholz, *Comm. zu B. des Proph. Jerem.*, 1880. — Schneedorfer, *Klagelied.*, 1876 ; *Weissagungsb.*, 1881.

Protestants. — Kueper, *Jerem. sacror. libr. interpres atque vindex,* 1837. — Naegelsbach, *der Proph. Jerem.*, 1868.— Keil, *Comm. ueb. den Proph. Jerem.*, 1872. — Payne Smith, dans le *Speaker's Comm.*, 1875. — Cheyne, *Jeremiah*, 1883.

CHAPITRE XIII

BARUCH.

Article I

LE PROPHÈTE ET SON ŒUVRE.

I. — Baruch[1], d'une famille illustre de la tribu de Juda, avait pour père Nérias, et pour frère Saraïas, qui fut chargé de porter à Babylone la prophétie faite par Jérémie contre cette ville (Jer., LI, 59). Il fut intimement lié avec ce grand prophète, dont il devint le disciple et le secrétaire. C'est lui qui mit par écrit et publia les oracles de son maître contre Juda, et les copia une seconde fois, quand Joakim eut brûlé le premier rouleau (Jer., XXXVI). Il partagea les épreuves et les travaux de Jérémie, qui l'encouragea dans ses défaillances et lui promit la vie sauve (XLV). Il demeura avec lui en Palestine après la ruine de Jérusalem, et, vivement pris à partie par ceux qui l'accusaient d'influencer son maître (Jer., XLIII, 3), il fut entraîné en Égypte. Il en partit bientôt, la cinquième année après la ruine de la ville, pour se rendre à Babylone, probablement sur l'ordre de Jérémie, et y consoler Jéchonias et ses frères exilés[2]. De là il fut envoyé à Jérusalem

1. ברוך, *barouk*, « béni ».

2. Plusieurs auteurs, Calmet, Haneberg, etc., placent ce voyage soit entre la première expédition de Nabuchodonosor sous Joakim et la seconde sous Jéchonias, soit après cette dernière, et veulent que Baruch ait fait partie de la mission de Saraïas. Mais le texte dit formellement (I, 2) que Baruch se trouva à Babylone la cinquième année après la prise et l'incendie de la ville par les Chaldéens. Or la ville ne fut incendiée qu'à la troisième campagne de Nabuchodonosor. IV Reg., XXV, 9.

avec des présents destinés au culte divin (I, 3-14). Là s'arrêtent les données de l'histoire. Une tradition rabbinique ajoute que Baruch retourna en Égypte auprès de Jérémie, en fut emmené captif au moment de l'expédition de Nabuchodonosor contre le pharaon Ouahbra, et mourut à Babylone. D'après une autre tradition, rapportée par S. Jérôme [1], Jérémie et Baruch seraient morts en Égypte avant l'arrivée du roi chaldéen.

II. — Le livre de Baruch a pour but de consoler les exilés, en leur rappelant que si leurs malheurs ont été causés par leurs crimes, leur conversion touchera le Seigneur et leur procurera la délivrance [2]. Il se divise en deux parties, précédées d'une introduction historique.

Introduction : a) Baruch lit son livre à Babylone et est renvoyé à Jérusalem avec des présents, I, 1-8.

b) Lettre des exilés, indiquant l'usage qu'on doit faire à Jérusalem de leurs présents, 9-14.

1° *Prière du peuple pénitent.*

a) Il confesse la série des péchés qui lui ont attiré le châtiment prédit par Moïse, I, 15-II, 10.

b) Il implore la miséricorde divine, 11-20.

c) Il espère que les promesses de Moïse s'accompliront aussi exactement que ses menaces, 21-35.

d) Il demande à Dieu d'avoir égard à son repentir, III, 1-8.

2° *Exhortation du prophète.*

a) Il encourage ses frères à rechercher la vraie sagesse,

1. *Comm. in Is.* XXX : Hebræi tradunt.

2. « Associé par la Providence aux travaux comme aux persécutions de son maître, il en a déployé le noble caractère, et comme ils ont eu tous deux des affinités de cœur, ils ont eu pareillement des affinités de génie. Tous deux ont été les poètes de la douleur ; mais Jérémie a consacré ses larmes à pleurer les malheurs de Jérusalem, tandis que Baruch a versé les siennes pour effacer les fautes de son peuple ». Plantier, *Étud. sur les poètes bibl.*, t. II, XXXIII.

qui consiste dans l'obéissance à la loi divine, III, 9-IV, 4.

b) Il les exhorte à avoir confiance que le retour à la sagesse sera pour eux le retour au salut, IV, 5-V, 9.

III. — L'unité du livre de Baruch est niée par quelques critiques récents [1], qui prétendent y trouver deux ouvrages différents réunis en un seul. — *a*) Il y a des différences certaines entre les deux parties, mais elles sont naturelles, puisque d'un côté nous avons une prière et de l'autre une exhortation. — *b*) Dans la manière dont la seconde partie parle de la sagesse, il n'y a aucune trace de littérature alexandrine. Les mots οἶκος τοῦ Θεοῦ (III, 24), pour désigner le ciel, n'ont rien de nécessairement alexandrin. Il en faut dire autant de δαιμόνια, appliqué aux idoles (IV, 7). On le lit dans le psaume XCV, 5. Quant au mot μυθολόγοι (III, 23), il n'engage en rien l'auteur du livre, et doit rester au compte du traducteur [2].

Article II

AUTHENTICITÉ ET CANONICITÉ DE BARUCH.

I. — Le livre a été écrit par Baruch, ainsi que l'indique le titre. Le prophète, qui vint en donner lecture à Babylone, cinq ans après la prise et l'incendie de Jérusalem, l'avait composé soit en Palestine, pendant la courte administration de Godolias; soit en Égypte, quand il y eut été entraîné

1. Fritzsche, Reuss, Schürer.

2. Les traducteurs ont introduit de même dans le texte biblique les pythons, Deut., XVIII, 11, etc.; le marbre de Paros, sous David, I Par., XXIX, 2; le tumulus de Mercure, Prov., XXVI, 8; les aruspices, IV Reg., XXI, 6, etc.; les sirènes, Is., XIII, 22; les onocentaures, Is., XXXIV, 14; les faunes, Jer., L, 39; les femmes qui pleurent Adonis, Ez., VIII, 14, etc., et l'on n'a jamais songé à tirer de là des objections contre le texte original.

avec Jérémie, mais à coup sûr après le siège de la ville, aux horreurs duquel il fait allusion (II, 2, 3). Le prologue historique fut naturellement ajouté plus tard.

II. — Pour les rationalistes, le livre est plus récent d'un ou de plusieurs siècles [1]. Voici leurs raisons :

1° Le livre a été écrit en grec [2]. — *a*) Saint Jérôme, il est vrai, déclare qu'il n'a pas vu le texte hébreu ; mais Origène et saint Épiphane comptent Baruch au nombre des vingt-deux livres du canon palestinien, qui ne renfermait que des livres hébreux ; Théodotion donne de Baruch une traduction qui diffère du texte alexandrin, et dans ses Hexaples Origène note d'obèles et d'astérisques le livre tout entier, pour indiquer les différences du grec et de l'hébreu [3]. — *b*) Le grec présente de nombreux hébraïsmes, non seulement comme il peut s'en trouver sous la plume d'un juif helléniste, mais de tels qu'on ne peut les expliquer qu'en supposant un original hébreu [4]. Il est vrai que dans la première partie ils sont beaucoup plus sensibles que dans la

1. Ewald en fait composer les deux parties aux époques persane et macédonienne ; Davidson, vers l'an 300 ; Reuss, sous les premiers Ptolémées et au premier siècle av. J.-C. ; Keil, de Wette-Schrader, Vatke, au premier siècle ou au commencement du second av. J.-C. ; Hitzig et Schürer, vers la fin du premier siècle ap. J.-C.

2. Hævernick, Keil. D'après Fritzsche et Schürer, la seconde partie seule est en grec. Ewald, de Wette, Davidson, admettent que tout le livre a été écrit en hébreu.

3. La version syro-hexaplaris, tirée de la version grecque, porte trois fois la mention : « Non est in hebræo ».

4. Voici les principaux, d'après Reusch : ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη היום הזה, *haiiom hazzeh*, I, 20 ; II, 6, 11, 26 ; ὧν ἡμάρτομεν = אשר חטאנו, *asher chatanou*, I, 17 ; ἐργάζεσθαι dans le sens de « servir » = עבד, *habad*, « travailler » et « servir », I, 22 ; ἔλεος, dans le sens de « prière » תחנה, *thechinnah*, « miséricorde « et « prière », II, 19 ; δέησις dans le sens de « misère » = ענות, *henouth*, de ענה, *hanah*, « prier » et « être affligé », IV, 20 ; ὅτι pour οἷ = אשר, *asher* ; μεῤῥάν, Merrha, ville inconnue, correspond à מרן, lu fautivement pour מדן ou מדין, Madian ; etc. Cf. Trochon, *Jérémie*, p. 393.

seconde ; mais le fait s'explique aisément : cette première partie est une prière, qui passa de bonne heure dans l'usage liturgique [1]. On dut la traduire assez tôt, pour permettre aux Juifs hellénistes de la réciter à l'anniversaire de la prise de Jérusalem, et le traducteur serra l'hébreu d'aussi près que possible. Les continuateurs des Septante insérèrent cette prière, telle qu'ils la trouvaient dans les recueils liturgiques, et se contentèrent de traduire le reste du livre dans un grec un peu plus indépendant [2]. Ajoutons que les Juifs de Babylone recommandent de lire le livre de Baruch aux solennités religieuses de Jérusalem (I, 14) ; or, en ces occasions, on ne faisait de lectures qu'en hébreu.

2° Baruch resta jusqu'à la fin auprès de Jérémie, et ne put se trouver à Babylone à l'époque indiquée [3]. — Le texte le dit pourtant expressément, et l'on n'apporte pas l'ombre de raison pour prouver le contraire.

3° L'écrit ne peut être du commencement de l'exil, l'auteur n'étant pas au courant des faits contemporains : ainsi il dit que Joakim était souverain pontife (I, 7) ; que les vases du temple, faits par Sédécias et emportés par Nabuchodonosor, ont été rendus (I, 8), et que le fils de ce dernier s'appelait Baltassar (I, 11) [4]. — *a*) Josédec, grand prêtre en exercice, était captif à Babylone, et Joakim, qui lui était lui-même apparenté [5], est simplement appelé ὁ ἱερεύς : il n'était donc que le chef religieux de la petite communauté laissée à Jérusalem. — *b*) Dans ses deux premières campagnes, Nabuchodonosor avait enlevé les vases d'or du temple [6]. Pour les remplacer, Sédécias

1. *Const. apost.*, V, XX.
2. Cf. Cornely, p. 421.
3. Fritzsche, Reuss.
4. Fritzsche, Davidson, Keil, etc.
5. I, 7 ; I Par., VI, 13.
6. II Par., XXXVI, 7 ; IV Reg., XXIV, 13 ; Dan., I, 2 ; V, 2.

en fit faire d'autres en argent, qui suivirent les premiers à Babylone après la ruine de Jérusalem. Aux mains de qui étaient-ils tombés? Le texte ne le dit pas. Il n'est point extraordinaire qu'on ait pu les racheter pour les renvoyer à Jérusalem, tandis que les vases d'or restaient dans le trésor du roi chaldéen [1] — c) On manque de documents écrits pour justifier le nom de Baltassar donné par Baruch au fils de Nabuchodonosor [2]. Plusieurs explications satisfaisantes peuvent cependant être proposées : — α) Baltassar serait un second nom d'Évilmérodach [3] — β) Il y aurait ici une faute de transcription, qui, du reste, ne serait pas sans exemples [4] : le nom de Baltassar aurait été suggéré au copiste par le texte de Daniel, v, 2, où dans un sens très large, ce prince appelle Nabuchodonosor son père. — γ) Ne pourrait-on pas non plus identifier le Baltassar de Baruch avec Nériglissor? Ce dernier avait eu pour père Bel-sum-iskun ou Bel-labar-iskun, auquel, dans les inscriptions, il donne le titre de roi, et qui probablement en avait exercé la fonction pendant la démence de Nabuchodonosor [5]. Évilmérodach fut déposé au bout

1. Les détails de l'histoire de Susanne, à une époque où Daniel était jeune encore, nous montrent que les Juifs des premières déportations pouvaient avoir en Chaldée une situation très florissante, leur permettant bien de racheter les vases d'argent de Sédécias.

2. Nabuchodonosor eut pour successeurs : Évilmérodach, son fils (561-559) ; Nériglissor, son gendre (559-555) ; Bel-labar-iskun, qui ne régna que quelques mois ; Nabonid, qui n'était point de la famille de Nabuchodonosor, mais épousa une de ses filles, et fut fait prisonnier par Cyrus (538), et enfin Baltassar, fils aîné du précédent et vice-roi de Babylone au moment de la prise de la ville.

3. Keil lui-même le soutient dans son commentaire sur Daniel. On sait que les rois assyriens portaient parfois plusieurs noms ; il pouvait en être de même de leurs successeurs chaldéens. On trouve le nom de Baltassar déjà porté par un gouverneur assyrien de Kisesim. Cooper, *An archaic. Diction.*, p. 131.

4. Cf. p. 319.

5. Oppert, ap. Vigouroux, *la Bible et les Déc. Mod.*, t. IV, p. 451 ; Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, t. IV, p. 129.

de deux ans, à cause de son intempérance et de son mépris des lois [1] : il était donc mal vu, et n'eut d'ailleurs pas la direction de l'empire pendant la maladie de son père. Nériglissor, qui avait épousé une fille de Nabuchodonosor, était donc tout désigné pour la succession ; peut-être même, pendant que son père exerçait le pouvoir, portait-il déjà lui-même officiellement le titre de fils de Nabuchodonosor, comportant dans la pensée générale celui de successeur [2].

4° Après la ruine du temple, Baruch suppose le culte encore en exercice (I, 10, 14), et dès le début de l'exil il plaint les Juifs de παλαιωθῆναι en captivité (III, 10) [3]. — *a*) Les ruines du temple n'ont pas cessé d'être quand même appelées « maison du Seigneur » [4], et rien n'empêchait d'y offrir des sacrifices. — *b*) Le verbe grec παλαιωθῆναι ne marque pas nécessairement une longue durée dans le passé : on peut se plaindre de vieillir en exil, quand on sait qu'on doit y rester encore 50 ans ; les premiers déportés y étaient d'ailleurs depuis près de 20 ans ; enfin, le verbe grec correspond dans Jérémie [5] à l'hébreu בלה, *balah*, qui signifie également « detritus est ».

5° Dans Baruch on s'est servi de la version grecque de

1. Bérose, fragm. XIV.

2. Le vrai nom de Nériglissor est *Nergal-sar-ussur*, « Nergal protège le roi », et celui de Baltassar, *Bel-sar-ussur*, « Bel protège le roi ». Or, dans la théogonie chaldéenne, Nergal n'est qu'une des émanations de Bel. Babelon, *Hist. anc. de l'Or.*, t. V, p. 234. Le nom de Bel, qui se trouve déjà dans celui de Bel-labar-iskun, père de Nériglissor, pouvait donc facilement remplacer celui de Nergal. Bien des rois d'Assyrie portaient un double nom, dans lequel le dieu mentionné différait seul : Assur-bani-pal = Sin-bani-pal ; Bel-pahir = Nabu-pahir. Cf. Boscawen, ap. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 471.

3. Keil, Davidson, Reuss.

4. Jer., XLI, 5 ; I Esd., II, 63.

5. Thren., III, 4.

Jérémie, et de plusieurs passages de Daniel et de Néhémie [1]. — *a*) Les allusions à Jérémie ne manquent pas dans Baruch [2] : il était naturel que le disciple imitât le maître ; il n'est pas moins naturel que le traducteur grec ait rendu de même les expressions semblables qui se trouvent dans deux livres consécutifs. Mais de là à prouver que le livre de Baruch met à contribution la traduction grecque de Jérémie, il y a tout un monde. — *b*) Les ressemblances entre Baruch et Daniel ne peuvent surprendre : Daniel a bien connu la prière portée par Baruch aux exilés de Babylone, et c'est lui qui l'a imitée [3]. — *c*) La même conclusion s'impose en ce qui concerne Néhémie [4] : la prière qu'il fait adresser au Seigneur par le peuple, a des réminiscences de la prière analogue qu'on lit dans Baruch.

III. — Baruch est deutérocanonique ; il ne figure pas dans le canon palestinien, mais il est déjà bien connu de Daniel, qui l'imite (ix) ; il est inséré au canon alexandrin, et l'Apocalypse [5] paraît en rappeler le texte. Dans les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, plus de trente Pères, dit Reusch, citent iii, 36-38, soit comme Écriture sainte, soit sous le nom de Jérémie ou de Baruch. Assez souvent, en effet, Baruch est cité sous le nom de Jérémie, aux prophéties duquel son livre est joint [6]. A partir de S. Irénée, les citations se multiplient. Le concile de Laodicée (363) range Baruch parmi les écrivains sacrés, et le concile de Trente consacre définitivement sa canonicité.

1. Keil, de Wette, etc.
2. i, 12 ; ii, 21 ; Jer., xxix, 7 — ii, 3; Jér., xix, 9 ; Thren., iv, 10 — ii, 9 ; Jer., xliv, 27 — ii, 23 ; Jer., vii, 34 ; xxv, 10 — ii, 24 ; Jer., viii, 1 — ii, 31 ; Jer., xxiv, 7, etc.
3. « S'il fallait songer à un rapport de dépendance, la priorité appartiendrait en tout cas à Baruch ». Reuss.
4. II Esdr., ix, 10, 32.
5. Apoc., xviii; 18; Bar., iv, 35.
6. S. Iren., Clem. Alex., etc.

Article III

LA LETTRE DE JÉRÉMIE.

I. — La lettre qui forme le sixième chapitre de Baruch, est celle que Jérémie adressa à ses compatriotes, sur le point de partir pour la captivité, afin de les prémunir contre les exemples d'idolâtrie qu'ils devaient trouver à Babylone. Il y décrit les merveilleux spectacles qu'ils auront sous les yeux, ces idoles magnifiquement sculptées et portées dans de pompeuses processions. Il a été lui-même témoin de ces fêtes, quand il fit par deux fois le voyage de Chaldée [1], probablement sous le règne de Josias, et sa description est le commentaire le plus littéral et le plus exact des bas-reliefs qui représentent les dieux chaldéens portés en triomphe [2]. Les dangers de séduction étaient immenses [3] : aussi Jérémie rappelle-t-il à chaque instant aux futurs exilés que ces idoles ne sont point des dieux, et qu'il n'y a pas à les craindre [4]. Il dut écrire cette lettre au moment de la déportation la plus considérable, sous Jéchonias.

II. — Cette lettre est bien de Jérémie. Au dire de saint Jérôme, elle serait ψευδεπίγραφος ; mais on sait que le saint docteur a des préjugés à l'endroit des écrits deutérocanoniques. La tradition catholique ne doute pas de son authenticité [5].

Les protestants refusent unanimement d'attribuer la lettre à Jérémie, pour les raisons suivantes : 1° La lettre a

1. Jer., XIII, 5, 6.
2. Babelon, *Hist. anc. de l'Or.*, t. V, p. 254-259 ; Fillion, *Atlas archéol.*, XCI, 15.
3. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 303.
4. 4, 15, 22, 28, 39, 44, 46, 49, 51, 55, 63, 64, 68.
5. Parmi les catholiques, Jahn et Scholz sont seuls à ne pas l'mettr .

été originairement écrite en grec. — Mais elle renferme des hébraïsmes, dont plusieurs supposent un original hébreu [1]. — 2° La lettre (2) dit que l'exil durera sept générations, par conséquent plus de 200 ans, ce qui est en contradiction flagrante avec la prophétie de Jérémie (xxix, 10). — *a*) Où donc trouver cet écrivain, assez simple pour faire durer l'exil 200 ans ? — *b*). Le mot grec employé ici, γενεά, correspond à l'hébreu דור, *dor*, qui signifie tantôt cent ans [2], tantôt trente [3], et qui n'impliquant aucune période déterminée, peut fort bien s'appliquer à une durée de dix ans. — 3° La lettre n'est qu'une imitation de ce que Jérémie a écrit, x, 1-16 et xxix, 4-23 [4]. — *a*) Le second passage indiqué est une lettre de Jérémie dont le contenu est absolument différent. — *b*) Si Jérémie, dans sa lettre aux exilés, revient sur ce qu'il a écrit au chapitre x de ses prophéties, quelle objection peut-on en tirer ?

III. — La lettre de Jérémie est deutérocanonique, comme le livre de Baruch. Le second livre des Machabées y fait une allusion expresse (II, 2). Elle est alléguée par Tertullien et saint Cyprien. Les Pères qui énumèrent les livres du canon [5], la nomment après les Lamentations. Le plus souvent, surtout depuis le concile de Trente, il n'en est même pas fait mention, parce qu'elle est jointe au livre de Baruch.

Article IV

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Catholiques. — Maldonat, Sanchez, Ghisler, L. de Poix,

1. Emploi du futur pour le présent, 10, 11, 33, 34, 67, etc. ; changements brusques de construction, 8, 67 ; expressions absolument hébraïques. 4, 6, 12, 13, 38, etc.
2. Gen., xv, 16.
3. Job, XLII, 16.
4. De Wette-Schrader, Vatke.
5. Orig. dans Eusèbe, SS. Hil., Epiph., Atha . Cyril. Hieros.

Trochon, à la suite de leurs commentaires sur Jérémie. — Bisciola, *Discurs. tres sup. Epist. Baruch,* 1621. — Lansellius, *Comm. in Baruch.* — H. Reusch, *Erklaer. des B. Baruch*, 1853.

Protestants. — Fritzsche, dans le *Kurzgef. exeg. Handb.*, 1851. — Kneucker, *das B. Baruch*, 1879.

CHAPITRE XIV

ÉZÉCHIEL.

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Ezéchiel [1], fils de Buzi, était de race sacerdotale, et prêtre lui-même (I, 3). Il était né sous le règne de Josias, vraisemblablement aux environs de l'époque où fut retrouvé le livre de la Loi (623). [2]. Il connut donc Jérémie, et put être quelque temps son disciple. Il fit partie de la déportation qui suivit la seconde expédition de Nabuchodonosor, accompagna Jéchonias en exil, et s'établit à Tel-Abib, près du fleuve Chobar [3], non loin de Babylone. La cinquième année de son exil, il fut appelé au ministère prophétique, et le continua pendant plus de vingt ans, puisqu'un de ses oracles (XXIX, 17) est daté de la vingt-septième année de sa transmigration. Ézéchiel fut un centre de ralliement pour beaucoup de ses compatriotes : on venait le consulter (VIII, 1 ; XIV, 1 ; XX, 1), et il travaillait à la régénération

1. יחזקאל, *iechezeqel*, « Dieu fortifie ». Il est fait allusion au sens de ce nom, III, 7-9.

2. Ézéchiel date sa première prophétie de la trentième année, soit de son âge, soit plus probablement de l'ère chaldéenne commençant avec Nabopolassar (625), le conquérant de l'Assyrie. Dans le second cas, l'âge du prophète ne serait point connu ; mais rien n'empêche de croire qu'Ézéchiel commença à prophétiser vers trente ans, ce qui reporterait sa naissance à peu près à l'époque indiquée.

3. Le כבר, *kobar*, d'Ézéchiel est différent du חבור, *chabor*, Chaboras, qui se jette dans le Tigre, IV Reg., XVII, 6. Le Chobar, situé « dans le pays des Chaldéens », I, 3, était un des nombreux canaux de l'Euphrate. Cf. Delattre, *les Travaux hydraul. en Babylonie*, p. 498. *Rev. des quest. scient.*, oct. 1888.

morale de son malheureux peuple. On ne sait rien du reste de sa vie ; mais une tradition, connue de saint Athanase, et consignée dans le martyrologe romain, 10 avril, porte qu'il fut mis à mort par un prince juif auquel il reprochait son idolâtrie [1]. Le tombeau du prophète est encore honoré à Kiffell, à deux jours de marche de Bagdad. « Le respect dont les Juifs honorèrent plus tard Ézéchiel, est remarquable. Des contrées les plus lointaines, les pèlerins affluèrent à son tombeau. On y allumait de nombreuses lampes ; on y éleva des bâtiments somptueux, auxquels on légua de précieuses bibliothèques. Cette vénération s'explique par la singulière autorité dont le prophète jouit pendant sa vie, qui fut elle-même fort extraordinaire [2] ».

II. — Ézéchiel vécut donc en pleine captivité, et eut pour mission de travailler à la conversion et ensuite à la sauvegarde des Juifs déportés avec lui. Comme Jérémie à Jérusalem, comme Daniel à la cour de Babylone, il eut à notifier les arrêts divins et à en indiquer les conséquences pratiques. Les exilés se flattaient que leur temple serait à jamais respecté, et que, lui debout, leur prospérité renaîtrait toujours. Le prophète combattait cette présomptueuse confiance, prédisait le désastre imminent, et prêchait le repentir ; mais il n'était pas cru : ses paroles les plus ardentes, ses actions les plus expressives [3], se heur-

1. Josèphe se tait sur ce tragique événement, peu honorable pour sa nation. C'est à peine même s'il fait mention d'Ézéchiel, *Antiq.*, X, VI.

2. Haneberg, *Révél. bibl.*, V, III, 49.

3. Le prophète ressentait en lui-même le contre-coup douloureux de tout ce qui se passait à Jérusalem durant le siège : IV, XII. « Ézéchiel sent en son corps, exprime par tout son être aux yeux des assistants les misères qu'il voit d'un œil prophétique peser sur le peuple qu'il aime. Ainsi beaucoup de saints, méditant la vie du Sauveur, ont été transportés par la contemplation dans les temps écoulés, ont vu la passion, l'ont en quelque sorte subie dans leur corps, et en ont porté dans leurs membres les stigmates sanglants ». Haneberg, *ibid.*, 50.

taient à l'orgueilleuse insensibilité d'une « maison d'obstination [1] ». Ses prédictions accomplies, Ézéchiel n'a plus que des paroles d'encouragement et d'espérance : Dieu est fidèle en toutes choses ; ses menaces se sont exécutées, ses promesses se réaliseront, et la restauration viendra, malgré la ruine de la ville, la destruction du temple et l'abaissement momentané de la famille de David, dépositaire des grandes bénédictions messianiques. Le prophète promet donc un nouveau roi (XVII, 22; XXXIV, 23 ; XXXVII, 24), un temple plus magnifique et plus glorieux que celui qui venait de périr (XL-XLV), une nouvelle cité et un plus brillant état de choses (XLVII); et pour bien rappeler que cet avenir, comme le passé, n'est que l'accomplissement de la volonté divine, révélée par les prophètes et réalisée par les événements, il répète jusqu'à 70 fois : « et scietis quia ego Jehovah ! » La présence même d'Ézéchiel prophétisant au sein de la captivité, n'était-elle pas déjà une preuve frappante que Dieu n'abandonnait pas son peuple ?

Le ministère d'Ézéchiel, malgré l'incrédulité qu'il rencontra au début et le meurtre qui le termina, eut d'heureux effets parmi les Juifs exilés. Lorsque, cinq ans après la prise de Jérusalem, Baruch vint les visiter, il les trouva disposés à implorer leur pardon et animés d'un pieux zèle pour la continuation du culte sur les ruines du temple. Par la suite, leur conversion devint si complète, qu'après leur retour de Babylone il n'y eut plus à stimuler leur aversion pour l'idolâtrie.

Article II

DIVISION DU LIVRE.

I. — Les prophéties d'Ézéchiel peuvent se diviser en trois

1. *Beit meri*, II, 5, 7, 8; XII, 2, 3, etc.

parties[1] : la première, qui est comminatoire, renferme les oracles prononcés jusqu'à la neuvième année de Sédécias, sur la ruine de Jérusalem et du temple ; la troisième partie est consolatrice, et promet le retour de l'exil, puis l'établissement du royaume messianique ; entre les deux sont insérés les oracles contre les nations qui, ayant exécuté les arrêts divins annoncés dans la première partie, sont chatiées à leur tour, pour procurer l'accomplissement des promesses qui suivent. On voit qu'Ézéchiel suit, dans l'agencement de ses prophéties, le même plan que Jérémie, son contemporain, plan emprunté à Isaïe, dont ils avaient l'un et l'autre le livre entre les mains.

Dans la première et la troisième partie, l'ordre chronologique a été assez exactement suivi ; dans la partie intermédiaire, le groupement des oracles a été fait par ordre de sujets.

II. — *Introduction :* Vocation du prophète.

a) Vision des chérubins conduisant le char, I.

b) Vocation d'Ézéchiel, rôle qu'il doit remplir, II-III, 11.

c) Il est établi par Dieu pour garder son peuple, 12-21.

PREMIÈRE PARTIE.

La ruine imminente du royaume va réaliser les menaces de Dieu contre son peuple prévaricateur.

1° Prédiction de la ruine de la ville et de la misère du peuple.

a) Deux actions représentant cet événement, III, 22-V, 17.

b) Double oracle sur le même sujet, VI, VII.

2° Visions où le prophète apprend les causes du châtiment.

1. Reu h, Gilly, etc.

a) Idolâtrie des habitants du temple, VIII.

b) Exécution de la sentence divine, IX, X.

c) Menaces de mort contre les chefs du peuple, s'ils ne se repentent, XI.

3° Annonce de la captivité et ses causes.

a) Double action symbolisant le sort de Sédécias et du peuple, XII.

b) Corruption des gardiens du peuple, faux prophètes et anciens, XIII, XIV.

c) Mauvaises mœurs du peuple tout entier, décrites en paraboles, XV-XVII.

d) Chacun est coupable individuellement et mérite le châtiment, XVIII.

e) Lamentation sur le sort du roi et du peuple, XIX.

4° Le châtiment est nécessaire, imminent et bien mérité.

a) Le châtiment est nécessaire, après tout ce que Dieu a fait pour son peuple, XX, 1-44.

b) Les menaces divines seront exécutées par Nabuchodonosor, contre Juda, Jérusalem et les Ammonites, XX, 45-XXI.

c) Causes de la ruine : idolâtrie et corruption de la nation décrites, XXII, et figurées en paraboles, XXIII.

5° Oracle du jour où commença le siège de Jérusalem.

a) Ézéchiel reçoit l'ordre de bien noter ce jour, XXIV, 1-14.

b) Il annonce le malheur qui va arriver, 15-24.

c) Il va se taire jusqu'au dénouement final, 25-27.

DEUXIÈME PARTIE.

Oracles contre sept nations.

1° Annonce de la ruine pour six nations voisines, ennemies d'Israël.

a) Ammonites, XXV, 1-7. — Moabites, 8-11. — Iduméens, 12-14. — Philistins, 15-17.

b) Ruine de Tyr et lamentation sur sa chute, XXVI, XXVII. — Mort du roi de Tyr, XXVIII, 1-19.

c) Oracle contre Sidon, 20-26.

2° Six oracles annonçant la ruine de l'Égypte.

a) Désastre pour le pharaon et pour toute l'Égypte, XXIX, 1-16.

b) Confirmation postérieure de l'oracle précédent, XXIX, 17-XXX, 19.

c) Dieu affaiblira le bras de l'Égypte et affermira celui des Chaldéens, 20-26.

d) L'Assyrie, plus puissante que l'Égypte, a été abaissée ; il en sera de même du pharaon, XXXI.

e) Lamentation sur la mort du pharaon, XXXII, 1-16.

f) Lamentation sur le désastre de l'Égypte, 17-32.

TROISIÈME PARTIE.

Prophéties d'un meilleur avenir, réalisant les promesses de Dieu.

1° Rôle du prophète auprès du peuple.

a) Il l'exhorte à se convertir, XXXIII, 1-22.

b) Il détruit la vaine confiance qu'il a dans son titre d'enfant d'Abraham, 23-33.

2° Restauration d'Israël et sa gloire future.

a) Le bon pasteur prendra la place des pasteurs infidèles, XXXIV.

b) Dieu, pour la gloire de son nom, détruira les nations ennemies et restaurera Israël, XXXV, XXXVI.

c) Deux paraboles sur la résurrection et la réunion de tout Israël, XXXVII.

d) Victoire sur tous les ennemis conduits par Gog à la guerre contre le nouvel Israël, XXXVIII, XXXIX.

3° Description prophétique du nouveau royaume d'Israël,

a) Le nouveau temple, XL-XLII.

b) Le nouveau culte : inauguration du temple, XLIII-XLIV, 3. — Prescriptions aux prêtres, 4-31. — Les offrandes et les sacrifices, XLV, XLVI.

4° Rénovation et nouvelle distribution de la terre promise.

a) Le torrent purificateur, XLVII, 1-12.

b) Partage du sol entre les douze tribus, XLVII, 13-XLVIII, 29.

c) La cité nouvelle, 30-35.

Article III

STYLE ET CARACTÈRE DES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL.

I. — Le style d'Ézéchiel n'est point châtié comme celui d'Isaïe, quoique supérieur à celui de Jérémie. Le prophète emploie un grand nombre de mots qu'on ne retrouve pas ailleurs [1], et qui appartiennent probablement au langage populaire. Comme il fallait s'y attendre, il subit fortement l'influence de l'araméen, parlé dans le pays où il se trouve. Il aime à répéter fréquemment les mêmes formules [2].

Ses images sont d'une hardiesse et ses reproches d'une dureté étonnantes, pour mieux faire impression sur des cœurs endurcis et leur inspirer l'horreur de leurs vices ; c'est un mélange sublime de tout ce qui peut à la fois frapper le plus vivement l'imagination du peuple et saisir l'esprit cultivé des grands.

II. — Ézéchiel procède surtout par visions, symboles et paraboles. Au lieu de les esquisser seulement et d'en

1. Une cinquantaine, indiqués par Keil. Cf. Trochon, *Ézech.*, p. 10.

2. Plus de 100 fois « hæc dicit Dominus Deus », 80 fois « dixit Dominus », 70 fois « et scietis quia ego Dominus », 100 fois et plus « fili hominis », etc.

donner ensuite l'explication, comme le fait Jérémie, il les pousse jusqu'aux derniers détails, et souvent n'en donne pas la clef. Sans doute, par ces tableaux saisissants, dont il emprunte volontiers les traits aux spectacles qui l'entourent, il veut produire une diversion dans l'esprit des Juifs, et les empêcher de s'éprendre outre mesure des merveilles de la civilisation babylonienne. Mais de là naît une obscurité que déplorent à bon droit les anciens, moins au courant que nous des mœurs et des arts de la Chaldée de Nabuchodonosor. S. Jérôme trouve qu'Ézéchiel est « Scripturarum oceanus et mysteriorum Dei labyrinthus », et il se plaint de n'y pas mieux voir que dans les catacombes [1]. « On peut dire avec raison que la principale cause de son obscurité est dans l'abondance, la science et l'audace de ses descriptions. Passe pour cette foule exubérante de détails minutieux, qui ne laissent pas d'être pour l'esprit une notable distraction ; voici qui est plus grave : souvent, ce qu'il y a de plus important dans les visions, ce qui dans les actions symboliques et les paraboles contribue vraiment à l'expression de l'idée, se distingue difficilement de ce qui semble uniquement ajouté en vue de l'élégance et du développement. Aussi arrive-t-il facilement qu'on cherche des mystères où il n'y en a pas, tandis qu'on néglige d'autres détails nécessaires à l'expression et à la définition plus complète de l'idée [2] ». Les monuments exhumés en Chaldée et transportés dans nos musées facilitent jusqu'à un certain point l'intelligence de plusieurs passages d'Ézéchiel, et en tout cas nous expliquent la nature et la raison de ses principales visions.

« A l'époque de la captivité, un grand changement se manifeste dans la manière dont Dieu est représenté à son

1. *In Ezech.*, XL, 47; *ad Paulin.*, *Ep.* LIII, 7.
2. Cornely, *Introd.*, t. III, p. 454.

peuple. Jusque-là les prophètes, comme tous les autres écrivains hébreux, avaient évité avec soin tout ce qui aurait pu avoir l'air de donner au Seigneur une sorte d'apparence sensible [1]. La prescription de la loi mosaïque qui défendait l'usage des statues et des images, avait été observée, pour ainsi dire, jusque dans les descriptions graphiques des auteurs sacrés. Mais désormais Dieu, qui sait toujours condescendre aux besoins des siens, va apparaître à ses prophètes avec la pompe et l'éclat qui distinguent la religion babylonienne, pour que la vérité ne paraisse point le céder à l'erreur. De là la magnificence des visions d'Ézéchiel et de Daniel » [2].

III. — La troisième partie du livre, où le prophète décrit le nouveau royaume d'Israël, est celle qui présente le plus de difficultés. Il y a trois manières de l'interpréter.

1° Tout ce que dit Ézéchiel doit s'entendre dans le sens propre de l'ancien temple et de son culte, destinés à être reproduits tels quels au retour de la captivité ou à l'époque du Messie. C'est l'interprétation des Juifs et des rationalistes. Elle n'est point soutenable. — *a*) Aucune des descriptions d'Ézéchiel n'a servi de base au nouvel ordre de choses : le second temple a été bâti sur un tout autre plan que celui qu'il indique ; le culte a été rétabli dans des conditions bien différentes. — *b*) L'organisation dont parle le prophète, n'est même pas conforme à celle qui est codifiée dans le Pentateuque : ainsi il ne fait aucune mention du grand prêtre, que nous trouvons en fonction après la captivité [3] aussi bien qu'avant ; dans son énumération des fêtes, il

1. La seule exception est dans Isaïe, VI.

2. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 320. Comment concilier ces tendances anthropomorphiques des prophètes avec l'hypothèse rationaliste, qui veut faire composer précisément à la même époque la loi interdisant toute représentation sensible de la divinité ?

3. Agg., I, 1 ; Zach., III, 1.

ne parle ni de la Pentecôte ni du jour de l'Expiation; il ordonne à tous les prêtres (XLIV, 21, 22) ce que le Lévitique (X, 9, 10; XXI, 13, 14) ne prescrit qu'au grand prêtre; etc. — *c*) Ézéchiel ajoute une foule de détails qui sont purement symboliques et ne répondent à aucune réalité physique, soit dans l'ancien, soit dans le nouveau temple: ainsi ce temple, séparé de la nouvelle Jérusalem (XLVIII, 8), est bâti sur une très haute montagne (XL, 2); à la place de l'arche, c'est le Seigneur lui-même qui y réside (XLIII, 2, 4, 5) : dès lors tout l'édifice devient le Saint des saints (12); une fontaine sort du seuil et coule jusqu'à la mer Morte (XLVII, 1-11), et la terre est partagée également entre les tribus (XLVIII). — *d*) Le livre d'Ézéchiel est donc nettement distinct du « code sacerdotal » inventé par les rationalistes, et, d'après eux, inséré dans le Pentateuque à l'époque de la captivité.

2° Les descriptions du prophète doivent toutes s'expliquer symboliquement du règne futur du Messie et de l'Église : le prophète, en effet, ne dit rien « de civitate quam viderat, juxta litteram » [1]. Il y a pourtant, dans ces descriptions, des parties qui répondent exactement à ce qui existait avant l'exil. — *a*) Le prophète parle des choses du culte, de l'autel des holocaustes, des sacrifices, des devoirs des prêtres, des redevances qui leur sont dues, des droits du prince, etc. (XLIII-XLVI), dans des termes qui conviennent à ce qui existait depuis l'institution mosaïque. — *b*) Son relevé minutieux du temple, rempli de mesures dont on serait bien embarrassé d'indiquer le symbole, répond au mieux à la réalité décrite dans les Rois et les Paralipomènes, au point qu'on peut dire qu'Ézéchiel ne fait que nous rendre les plans du temple de Salomon, qu'il connaissait bien, et où lui-même avait peut-être exercé ses fonctions

1. S. Greg., *in Ezech. hom.* II, 1, 3. Trochon, Cornely, etc.

sacerdotales [1]. On a même pu tenter avec succès une restitution du monument d'après les données du prophète : ce qui prouve que non seulement il en connaissait parfaitement la disposition, mais encore qu'il possédait les mesures exactes des parties composantes [2].

3° Il y a donc, dans les descriptions du prophète, des éléments positifs empruntés à la réalité, et pouvant être entendus littéralement, mais se combinant avec les éléments purement symboliques, pour servir à la peinture de

1. Calmet, Vigouroux.

2. Différents essais de ce genre avaient été faits par des archéologues ou des exégètes : de Vogué, *le Temple de Jérusalem ;* Pailloux, S. J., *Monographie du temple de Salomon*, etc. Un architecte s'est mis à l'œuvre à son tour, le compas à la main ; voici son appréciation et le résultat de ses recherches (*Histoire de l'art dans l'antiquité*, par G. Perrot, prof. à la Fac. des Lettres, et Ch. Chipiez, architecte, 1886, *la Judée*): Avec le texte d'Ézéchiel bien compris, « le monument se laisse restaurer dans des conditions excellentes d'effet et de stabilité. Ses différentes parties s'ajustent de manière à répondre tout ensemble aux indications de l'écrivain et aux exigences de l'art. N'a-t-on pas le droit de conclure que, même dans ce qu'il invente et ce qu'il ajoute de son chef, le prophète ne se détache et ne s'affranchit pas de l'imitation du modèle qu'il a toujours présent devant les yeux ? » (p. 228). « Ézéchiel n'agrandit pas le temple ; la description qu'il en donne, est faite d'après le modèle qu'avait eu sous les yeux le rédacteur des *Rois*. Le prophète ajoute bien quelques cotes à celles qu'avait données son devancier... ; mais d'ailleurs ses mesures concordent avec celles des livres historiques » (p. 232). « Il ne nous donne que le *plan à terre ;* les cotes des hauteurs sont rares dans sa description : il n'en fournit guère qu'à propos d'accessoires insignifiants... La seule indication de ce genre qui soit vraiment importante dans sa description, concerne le pylône de la porte orientale du parvis extérieur, XLI, 8 » (p. 239). « Ce que nous nous proposons de restituer,... c'est le temple d'Ézéchiel, unique et curieux mélange de réalité et de fiction ; c'est cet édifice, ou plutôt ce groupe d'édifices, que le prophète présente à ses compatriotes comme la consolation et la revanche des malheurs du passé, comme le symbole et le gage de la nouvelle alliance qui va être conclue, pour durer à tout jamais, entre Israël et son Dieu » (p. 241). Suivent les plans raisonnés de restauration du temple et de son mobilier, (pp. 243-338).

cette cité idéale qu'Ézéchiel entrevoit dans l'avenir, et que saint Jean décrira à son tour [1]. Naturellement, le monument et les institutions qui servent de types, seront dépassés en grandeur, en richesse et en fécondité spirituelle par les réalités messianiques. « Hoc enim templum quod nunc describitur, et ordo sacerdotii terræque divisio et fertilitas, multo augnstius est quam fuit quod Salomon extruxerat [2] ».

Article IV

AUTHENTICITÉ ET CANONICITÉ D'ÉZÉCHIEL.

1. — L'authenticité d'Ézéchiel est peu contestée ; la plupart même des rationalistes la reconnaissent [3]. Elle est puissamment confirmée par la fidélité avec laquelle le prophète décrit des objets qui sont maintenant sous nos yeux : par exemple, ces *kirubi* ou taureaux, ces *nirgalli* ou lions, tirés des ruines de Khorsabad, qui ont été reconnus tout d'abord comme les prototypes de ses chérubins [4]. Et en effet, « Dieu s'est révélé à son prophète en se servant, pour se manifester à lui, des spectacles qu'Ézéchiel avait sous les yeux... Mais il faut bien remarquer aussi que, si le prophète a fait des emprunts à l'art ninivite, il ne l'a nullement copié... Le voyant ne s'est servi que comme d'un point de départ de ce qui était sous les yeux des Hébreux déportés avec lui... Les découvertes assyriologiques n'affai-

1. Apoc., XXI, XXII.
2. S. Jérôme, *in Ezech.* XL, 1.
3. De Wette-Schrader avoue qu'on ne peut douter qu'Ezéchiel n'ait mis lui-même par écrit tous ses oracles. Gesenius dit aussi : « Son livre est du petit nombre de ceux qui, du commencement à la fin, se font remarquer par l'unité de style et de langage, ce qui suffit pour interdire même de soupçonner une interpolation quelconque ». *Gesch. der heb. Sprach.*, p. 35.
4. Darras, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 258. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 423 : *la Vision des chérubins.*

blissent donc en aucune manière l'inspiration d'Ézéchiel, et, tout en respectant le caractère surnaturel et divin de ses visions, elles ont l'avantage de nous les faire mieux comprendre ; elles éclaircissent des détails obscurs que S. Jérôme et les anciens commentateurs, faute de renseignements, renonçaient à expliquer ; enfin, elles en confirment ainsi l'authenticité, et c'est là leur résultat le plus précieux [1] ».

II. — Comme la « critique » se devait à elle-même de ne pas épargner Ézéchiel plus que les autres prophètes, quelques rationalistes contemporains l'ont fait intervenir ici encore avec sa méthode accoutumée.

1° Le livre d'Ézéchiel serait une composition postérieure à l'exil, destinée à faire pendant au livre de Jérémie [2]. — *a*) Le livre est en si parfaite harmonie avec la situation des Juifs au début de l'exil, l'histoire du temps, les mœurs, les arts de la Chaldée au temps de Nabuchodonosor, qu'on ne peut l'attribuer à un autre qu'à un contemporain, vivant en exil, au milieu de ses concitoyens. — *b*) Dans une composition artificielle faite après coup, on ne retrouverait ni l'émotion, ni la vie, ni le style très personnel qui caractérisent Ézéchiel. — *c*) Le prophète est contemporain de Jérémie : tous deux naturelle-

1. Vigouroux, *op. cit.*, pp. 366, 368.

2. Le juif Zunz avait déjà reculé Ézéchiel à l'époque de Cyrus. E. Havet voit dans le livre « le produit d'une composition littéraire libre, et le résultat des méditations des écoles juives du troisième siècle avant notre ère », sous prétexte que « si on lit ce livre en laissant de côté les idées courantes sur son origine, on est frappé de son caractère artificiel » (*Précis d'hist. juive*, p. 810). Singulière preuve, qui revient à dire : Faites abstraction des raisons qui établissent la vraie date du livre, faites-le composer deux ou trois siècles plus tard, et l'ouvrage vous paraîtra artificiel. Le procédé est aussi naïf qu'illogique, et c'est celui que le « directeur adjoint à l'école pratique des hautes études » met en œuvre pour écrire son *Histoire juive!* Le disciple aspire évidemment à dépasser le maître, l'historien du peuple d'Israël. *Risum teneatis, amici!*

ment s'occupent des mêmes faits. Y a-t-il une difficulté à ce que l'un vive en exil et l'autre à Jérusalem ? Peut-on dire que Jérémie dédaigne les pratiques du culte et qu'Ézéchiel les préconise, quand le premier ne condamne que le formalisme qui remplace la pureté de la vie par les observances rituelles, et que le second recommande avant tout la fidélité à la loi morale ?

2° Le livre serait de l'époque machabéenne [1]. — *a*) Ézéchiel, en effet, cite Daniel comme exemple de sagesse (xiv, 14 ; xxviii, 3) ; or Daniel était encore inconnu à l'époque où le prophète est censé écrire. — Le chapitre xiv est postérieur à la sixième année de la déportation de Jéchonias [2], par conséquent à l'année 592 ; or Daniel était en exil depuis la quatrième année de Joakim (604), c'est-à-dire, depuis 12 ans, et, dès la seconde année de Nabuchodonosor (602 au plus tard), il s'était déjà rendu célèbre par sa sagesse, avait interprété le songe du roi, et avait été admis aux plus grands honneurs [3]. — *b*) Ézéchiel parle plusieurs fois de la machine de guerre qu'on appelle un bélier (iv, 2 ; xxi, 22 ; xxvi, 9) ; or cette machine ne fut inventée que l'an 400 avant notre ère. — « La machine de guerre le plus fréquemment reproduite sur les bas-reliefs est le bélier [4] ». — *c*) Nabuchodonosor n'a pas plus sou-

1. Seinecke, 1884, croit le prouver avec des arguments de cette force : Gog est le nom d'Antiochus dont on n'a gardé que *tioch*. E. Havet, *la Modernité des proph.*, p. 551, applique encore ici sa théorie favorite : « Ézéchiel a mis plus en lumière que personne la réunion et la soumission de Samarie à Juda, accomplies sous le principat d'Hyrcan ». Nous lui empruntons les quatre objections qui suivent.

2. Ezech., viii, 1.

3. Dan., ii, 48, 49.

4. Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, t. V, pp. 64, 65. En voir d'autres figures, t. IV, pp. 143, 288, 337 ; Smith, *Dict. of the Bibl., Ram*, et même dans un livre mis depuis 1882 aux mains des élèves de sixième, Ménard, *Hist. des anc. peuples de l'Or.*, pp. 350, 353. Un membre de l'Institut de France aurait pu être mieux renseigné.

mis Tyr que l'Egypte ; le prophète, qui prédit ces conquêtes, se contredit d'ailleurs, quand il dit du roi chaldéen qu' « il n'y a pas eu de salaire pour lui, ni pour son armée, du travail fait devant Tyr » (XXIX, 18). — En 574, après treize ans de siège, Tyr se soumit au roi de Babylone; mais au préalable, rapporte saint Jérôme [1], les assiégés avaient embarqué ce qu'ils avaient de plus précieux, et l'avaient fait porter au delà des mers. Aussi le butin fut maigre, et ne compensa pas la peine qu'on s'était donnée pendant le siège [2]. Quant à la soumission de l'Égypte, elle fut le résultat de deux expéditions chaldéennes. Dans la première, Nabuchodonosor détrôna Ouahbra (Apriès), et le remplaça par Ahmès (Amasis). Celui-ci s'étant révolté, Nabuchodonosor revint (517), dévasta le pays et y établit sa suzeraineté. Ces faits sont attestés par l'inscription égyptienne de Nes-Hor, et par plusieurs autres inscriptions babyloniennes [3]. — *d*) Ézéchiel reconnaît que la coutume d'immoler les enfants par le feu a été instituée par Jéhovah (XX, 25, 26). — Dans ce passage, il s'agit seulement d'une chose que Dieu a laissé faire. Les hébraïsants savent que, dans la langue des Livres saints, « non bon » ne veut pas dire « mauvais, » et que « souiller par des offrandes » ne signifie pas « ordonner des sacrifices abominables »,

1. *In Ezech.*, ad locum.

2. On a récemment découvert, près du Nahr-al-Kelb, rivière du Chien, à trois milles de Beyrouth, à côté de différentes inscriptions de Ramsès II, de Sennachérib, d'Assarhaddon, gravées dans la falaise et depuis longtemps connues, une autre inscription assez endommagée et cachée par les broussailles. Cette dernière est de Nabuchodonosor. La partie la plus claire du texte est une liste des vins du Liban, où est indiqué le vin de Helbon, près de Damas, dont parle aussi Ézéchiel (XXVII, 18, hébr.). Or Beyrouth est à une quinzaine de lieues de Tyr. Les Chaldéens ont donc fait un séjour prolongé dans ces parages.

3. Lenormant-Babelon, *Hist. anc. de l'Or.*, t. II, p. 484; t. IV, pp. 402-405; t. VI, p. 530; Sayce, *Lumière nouvelle*, p. 190 ; Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 370.

mais « regarder comme abominables les sacrifices offerts ».

Inutile de nous arrêter à la prétention d'Hitzig, d'après lequel les chapitres qui contiennent des prophéties ont été antidatés. Il n'y a là qu'une variation sur l'air connu : la prophétie est impossible.

III. — Ézéchiel est mentionné dans l'Ecclésiastique (XLIX, 10, 11), qui vise plusieurs groupes de ses prophéties (I, 4 ; — XIII, 13 ; XXXVIII, 20 ; — XVIII, 21 ; XXXIII, 14). Notre-Seigneur fait allusion aux paroles du prophète (XXXIV, 11 sq.), quand il prend lui-même le titre de bon pasteur ; il lui emprunte aussi la parabole du grain devenant un grand arbre [1]. Saint Jean l'imite dans plusieurs des descriptions de son Apocalypse [2]. L'inspiration et la canonicité d'Ézéchiel sont donc assurées. Les anciens rabbins en ont douté quelque temps, parce qu'ils trouvaient certaines prescriptions du prophète en contradiction avec celles de Moïse. Les hésitations ont cessé, quand on a mieux compris le caractère symbolique des passages incriminés.

Le livre d'Ézéchiel a souffert des copistes beaucoup plus qu'aucun autre, à raison de ses obscurités : bien des variantes et des transcriptions fautives y ont été introduites, tant par ignorance que par désir inconsidéré d'améliorer un texte que l'on ne comprenait pas.

Article V

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Origène, dont S. Jérôme nous a conservé quatorze homélies. — Théodoret, *Commentaire.* — S. Jérôme, *Comm. in Ezech.* — S. Grégoire, *Hom. in Ezech. libr. duo.* — Richard. de Saint-Victor. *in Vision. Ezech.*

1. Ez., XVII, 23 ; Matth., XIII, 32.
2. Apoc., XVIII-XXI ; Ezech., XXVII, XXXVIII, XXXIX, XLVII, XLVIII. Cf. Trochon, *Ézéch.*, p. 15.

Modernes. Catholiques. — Prado et Villalpand, *in Ezéch. Explanat.*, 1596. —Maldonat, *Comment. in Proph. Ezech.*, 1609. — Sanchez, *Comm. in Ezech.*, 1619. — Dereser, *die Proph. Ezech. und Dan.*, 1810. — Neteler, *Glieder. des B. Ezech.*, 1870. — Trochon, *Ézéchiel*, 1880. — J. Knabenbauer, *Ézéchiel*, 1890.

Protestants. — Rosenmuller, *Scholia in Ezech.*, 1826. — Hævernick, *Comm. ueber den Proph. Ezech.*, 1843. — Hengstenberg, *die Weissag. des Proph. Ezech.*, 1867. — Keil, *Bibl. Comment. ueber den Proph. Ezech.*, 1868. — Schrœder, *der proph. Ezech.*, 1873.

CHAPITRE XV

DANIEL

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Daniel [1] naquit d'une noble famille de la tribu de Jursa (I, 3), vers la fin du règne de Josias. Son livre nous apprend qu'il fut emmené en captivité par Nabuchodonosor, la quatrième année de Joakim (604) [2], avec un certain nombre de jeunes gens des meilleures familles. A Babylone, il fut placé pour trois ans dans l'école du palais royal, afin d'y être instruit dans les lettres et les sciences chaldéennes, et son nom de Daniel fut changé en celui de Baltassar [3].

Il ne cessa point cependant de garder une fidélité inviolable au Seigneur, qui le récompensa en lui accordant à un haut degré l'esprit de sagesse.

Mis en évidence par son heureuse intervention dans le jugement de Suzanne, Daniel fut bientôt après appelé

1. דניאל, *Daniel*, « Dieu est mon juge ».

2. Voir p. 615.

3. En chaldéen, Bilath-sarra-uṣur, « Beltis protège le roi », étymologie conforme à celle qu'indique Nabuchodonosor, IV, 5. Beltis est le nom de la déesse épouse de Bel. Le nom donné à Daniel ne doit donc pas être confondu avec celui du fils de Nabonide, le roi Baltassar = Bel-sar-ussur. Le rab-saririm, « chef des eunuques », porte un titre que Josèphe, *Antiq.* X, X, 1, S. Jérôme, *in Dan.*, VI, 4, et quelques Pères ont pris à la lettre. Les usages des cours orientales donnent raison à cette interprétation. Cf. Is., XOXIX, 7. D'autres pensent néanmoins que le nom ne suppose pas nécessairement la chose, et qu'on pouvait être rab-saririm sans être préposé à des eunuques, comme chez nous on était connétable sans avoir à surveiller les écuries royales. Vigouroux, Cornely, etc.

auprès du roi, pour trouver et expliquer le songe que celui-ci avait eu, et devint administrateur de la province de Babylone. Ses trois jeunes compagnons, Ananias, Misaël et Azarias, mis sous ses ordres, furent sans doute encouragés par lui dans leur refus d'adorer la statue du prince, et méritèrent par leur fermeté que Dieu les préservât dans la fournaise. Daniel eut encore à expliquer à Nabuchodonosor l'autre songe qui lui prédisait sa maladie, et qui l'amena à reconnaître la justice et la puissance de Dieu.

Sous Évilmérodach, Daniel continua ses fonctions, et ne fut sans doute pas étranger à la mesure de bienveillance prise en faveur de Jéchonias. Mais la révolution qui amena sur le trône Nériglissor, paraît avoir éloigné le prophète de la cour ; il demeura à l'écart sous ce prince (559-555), sous Laborosoarchad, enfant qui ne régna que quelques mois, et sous Nabonide, qui d'ailleurs ne résida à Babylone que le moins possible. Peut-être alors se retira-t-il à Suse, d'où nous le voyons plus tard dater une de ses visions [1]. A l'approche des armées de Cyrus, il dut rentrer dans l'enceinte de la capitale, où il continua à vivre dans la retraite, jusqu'à la nuit fatale où Baltassar, sur le conseil de sa mère, fille de Nabuchodonosor, le fit appeler à la hâte pour expliquer l'inscription qui condamnait le prince et annonçait la prise de la ville (538).

Après la prise de Babylone, Daniel retrouva, sous le roi qu'il appelle Darius le Mède, la faveur dont il avait joui sous Nabuchodonosor, et fut du nombre des trois princes qui commandaient aux satrapes. Son élévation excita la jalousie des grands, qui l'accusèrent d'adorer un autre dieu que le roi, et le firent jeter dans la fosse

1. Dan., VIII, 2. Josèphe, *Antiq.* X, XI, 7, dit que Daniel avait bâti un magnifique palais à Ecbatane ; saint Jérôme, *in Dan.* VIII, 2, dit que ce palais était à Suse. Toujours est-il que le tombeau du prophète est vénéré dans cette dernière ville.

aux lions, où le Seigneur le préserva miraculeusement. Cependant la fin des 70 années annoncées par Jérémie approchait, et Daniel multipliait ses jeûnes et ses prières, afin d'attirer sur son peuple la miséricorde de Dieu. Darius le Mède ne tarda pas à mourir (536) ; Cyrus prit le titre de roi de Babylone, et son premier soin fut de renvoyer chez eux tous les peuples déportés en Chaldée par Nabuchodonosor. Daniel ne profita pas de la liberté laissée à ses compatriotes : vivant en exil depuis 70 ans, et par conséquent presque nonagénaire, il préféra rester à Babylone, pour veiller aux intérêts de son pays natal, qui n'était plus qu'une partie de la cinquième satrapie du vaste empire de Cyrus [1].

Il continua dans la capitale sa lutte courageuse contre l'idolâtrie, et, après la destruction du temple de Bel et du dragon, mérita d'être une fois encore divinement sauvegardé dans la fosse aux lions, à la grande admiration de Cyrus, qui n'en fut que mieux disposé pour les Juifs et plus respectueux pour leur Dieu.

Le prophète ne dut pas survivre longtemps. On ne sait comment il mourut. Le martyrologe romain, 21 juillet, porte cette seule mention : « A Babylone, le saint prophète Daniel ».

II. — Comme Ézéchiel, Daniel vécut donc au milieu des exilés ; mais, tandis que le premier mena une vie simple et commune, le second fut conduit par Dieu au faîte des honneurs : aussi saint Hippolyte compare-t-il son rôle à celui que remplit Joseph à la cour des pharaons, douze siècles auparavant. Toutefois, « comme Daniel vivait à la cour et se trouvait mêlé aux affaires publiques, il ne pouvait pas, par ses discours, comme les autres prophètes, instruire le peuple, le détourner de l'idolâtrie et le maintenir dans l'observance de la loi. Mais toute sa vie fut

1. Voir p. 332.

le plus efficace des discours, et, par son exemple, il enseigna avec quelle fidélité et quelle fermeté il fallait observer la loi au milieu des idolâtres, et n'adorer que le Seigneur [1] ». Son heureuse influence s'étendit d'ailleurs aux peuples païens qui l'entouraient, et prépara ainsi le champ aux semeurs évangéliques. La puissance miraculeuse dont Dieu l'avait investi, ne permettait pas aux adorateurs des faux dieux de méconnaître la supériorité souveraine de Jéhovah, et forçait même Nabuchodonosor, Darius le Mède et Cyrus, à s'incliner devant lui [2]. Daniel fut donc réellement prophète dans le sens le plus éminent du mot : il fut l'interprète de la sagesse divine, le héraut merveilleux des temps messianiques et des révolutions politiques qui devaient les préparer.

Article II

OBJET, DIVISION, CARACTÈRE DU LIVRE.

I. — Objet.

1° Dans Isaïe et Jérémie, nous avons déjà trouvé l'histoire mêlée à la prophétie ; dans Daniel, la première a une place prépondérante, et occupe huit chapitres sur quatorze. La partie historique raconte en détail quelques épisodes des règnes de Nabuchodonosor, de Baltassar, de Darius le Mède et de Cyrus. Ce n'est donc pas une chronique complète et continue ; ce sont des récits écrits dans un but déterminé. La partie prophétique n'a pas de lien particulier avec l'histoire : elle comprend quatre visions sur le sort des empires et le royaume messianique.

2° Les rationalistes ont pris prétexte de ce double objet traité par Daniel, pour contester l'unité de son livre : le

1. Cornely, *Introd.*, II, p. 472.
2. Dan., II, 47 ; VI, 26 ; XIV, 40.

passage subit de l'hébreu au chaldéen a même semblé favoriser leur théorie. Daniel, en effet, a écrit en hébreu, I-II, 4; VIII-XII, et en chaldéen II, 4-VII [1]. — Mais *a*) l'auteur passe d'une langue à l'autre dans le même verset (II, 4), et ce qui suit en chaldéen est inintelligible sans ce qui précède en hébreu. — *b*) Il y a aussi des prophéties (II, 31-45) dans la partie historique. — *c*) De part et d'autre les deux langues sont employées; et si l'on détache les prophéties de l'histoire, on ne s'explique pas pourquoi une seule des visions est racontée en chaldéen (VII).

II. — Division.

Le livre de Daniel se divise en deux parties, précédées d'une introduction et suivies de deux appendices.

Introduction. — Daniel, transporté à Babylone pour y être élevé, reste fidèle à la loi de Dieu, I, 1-16, et, à raison de sa sagesse, est pourvu d'une charge à la cour, 17-21.

Première Partie. — Historique.

1° Le songe de Nabuchodonosor.

a) Le roi a un songe que personne ne peut rappeler, II, 1-13.

b) Daniel en obtient de Dieu l'intelligence, 14-23.

c) Il décrit la statue que le roi a vue en songe, 24-35.

d) Il en explique la signification, 36-45.

e) Le roi proclame la puissance du Dieu de Daniel, et nomme ce dernier gouverneur de Babylone, 46-49.

1. On ignore absolument la raison de ce passage d'une langue à l'autre. Toutes les deux sont aussi employées dans le livre d'Esdras (voir p. 296). Il faut distinguer entre le chaldéen ou araméen, en usage dans plusieurs des Livres saints, et la « langue des Chaldéens » que Daniel apprit à Babylone, I, 4, et qui n'est autre que la langue originaire de ce peuple, l'accadien (Sayce). L'araméen, très voisin de l'hébreu, était le dialecte parlé communément dans l'Asie occidentale.

2° Les trois amis de Daniel dans la fournaise.

a) Les trois jeunes gens, refusant d'adorer la statue du roi, sont condamnés à la fournaise, III, 1-23.

b) Ils implorent le secours divin, sont préservés par un ange, et chantent leur cantique d'actions de grâces, 24-90.

c) Le roi reconnaît la puissance de leur Dieu, 91-97.

3° Lettre du roi sur sa maladie prédite par Daniel.

a) Vision du grand arbre qui doit être abattu et ne conserver qu'une racine, III, 98-IV, 15.

b) Daniel explique la vision, et exhorte le roi à la charité, 16-24.

c) Accomplissement de la prophétie et maladie du roi pendant sept temps, 25-34.

4° Mort de Baltassar.

a) Banquet pendant lequel apparaît l'inscription sur la muraille, V, 1-8.

b) Daniel explique cette inscription, 9-29.

c) Mort du roi et prise de la ville, 30, 31.

5° Daniel dans la fosse aux lions, sous Darius le Mède.

a) Daniel, dénoncé par jalousie, est jeté aux lions, VI, 1-17.

b) Il est préservé miraculeusement, 18-28.

Deuxième Partie. — Prophétique.

1° Vision des quatre animaux, représentant les quatre empires.

a) Description de la vision, VII, 1-15.

b) Son explication, 16-28.

2° Vision du bélier et du bouc.

a) Description de la vision, VIII, 1-14.

b) Son explication, 15-27.

3° Vision des soixante-dix semaines.

a) Prière de Daniel en faveur de son peuple, IX, 1-19.

b) L'ange Gabriel lui révèle l'époque de la venue (Messie, 20-27.

4° Vision sur les empires et l'Antéchrist.

a) L'ange apparaît à Daniel et lui révèle la destinée son peuple, x-xi, 1.

b) Les royaumes des Perses et d'Alexandre, 2-4.

c) Les royaumes d'Égypte et de Syrie, 5-20.

d) Les persécutions d'Antiochus Épiphane, 21-35.

e) L'Antéchrist et sa persécution, xi, 36-xii, 3.

f) Nouvelle révélation et promesse du salut futi 4-13.

Appendices.

1° Histoire de Suzanne, xiii, 1-64.

2° Destruction du temple de Bel et du dragon, xiii, 6 xiv.

III. — Caractère des prophéties de Daniel.

Daniel a, comme les autres prophètes, des prédictio qui ont leur magnificence et leur obscurité nécessair comme son contemporain Ézéchiel, il procède par visio et par symboles ; mais le premier il a des révélations songe, et voit des anges qui lui expliquent l'avenir.

Les manifestations de la vérité divine étaient alors r cessaires sous cette double forme. Nabuchodonosor et s peuple croyaient que leurs dieux parlaient aux homm dans les songes : Daniel leur montre que Jéhovah se est capable de révéler et d'expliquer la vérité par ce moye La mythologie chaldéenne et la mythologie aryenne a mettaient une foule de dieux subalternes, formant la co des grandes divinités : Daniel fait intervenir dans le majesté les anges de Jéhovah [1]. Il n'est pas seulemen comme Ézéchiel, le prophète des Juifs ; il est aussi cel des nations dont il prédit les destinées. « Le cercle de

1. vii, 16 ; viii, 15 ; ix, 21 ; x, 16.

révélation s'élargit par lui et s'étend au loin, à travers les temps et les peuples, d'une manière plus nette et plus précise encore que dans Isaïe[1] ». Voilà pourquoi les images dont il se sert dans ses visions rappellent les objets que les habitants de la Chaldée ont sans cesse sous les yeux. Mais les Juifs ne sont pas oubliés, et de la prophétie de Daniel se dégagent pour eux des enseignements délicats, mais souverainement importants, qui doivent leur donner la vraie idée du royaume messianique : ce royaume du Messie n'apparaîtra pas dès le retour de la captivité, puisque quatre grands empires doivent se succéder avant lui ; d'autres persécutions le précéderont, puisque celle d'Antiochus est spécialement décrite ; la prospérité temporelle ne sera pas son apanage, puisque son chef même sera mis à mort ; enfin, les Juifs n'en seront plus les seuls ni même les principaux sujets, temple ruiné puisqu'ils doivent renier leur Messie et voir à jamais leur ville désolée (IX, 26, 27).

En tout ceci, c'est la grandeur, la puissance et la bonté de Dieu qui triomphent. « Daniel s'est proposé de prouver par les faits que le Dieu d'Israël est le seul vrai Dieu, et qu'il n'abandonne jamais ceux qui sont fidèles à pratiquer sa loi... Les prophéties de la seconde partie ont aussi pour but de faire ressortir la grandeur du Dieu d'Israël, en montrant qu'aucun secret de l'avenir ne lui est caché, et en annonçant les grandes choses qu'il se propose de faire exécuter par le Messie en faveur de son peuple. Daniel console par là ses frères en même temps qu'il les instruit et les fortifie dans leur foi[2] ».

1. Haneberg, *Révél. bibl.*, V, VI, 13.
2. Vigouroux, *la Bibl. et les Déc. mod.*, t. IV, p. 380.

Article III

TEXTE ET VERSIONS DE DANIEL

I. — Le texte original de Daniel est en partie hébreu et en partie chaldéen (II, 4-VII). Naturellement, les aramaïsmes abondent dans la partie hébraïque, comme déjà dans le livre d'Ézéchiel. Quant au chaldéen, il diffère très notablement de celui de la Paraphrase chaldaïque, qui commença à être rédigée vers 160 av. J.-C.; mais il ressemble beaucoup à celui d'Esdras [1]. Daniel emploie un certain nombre de mots assyriens [2], aryens ou persans [3]. Ces derniers ont été introduits dans la littérature hébraïque bien avant la domination persane, grâce aux relations fréquentes entre tous les peuples de l'Asie occidentale.

II. — Saint Jérôme [4] constate avec peine que de son temps déjà l'on était obligé de préférer la version grecque de Théodotion à celle d'Alexandrie. Dans cette dernière, en effet, le traducteur s'est donné de larges libertés vis-à-vis du texte. Dans les récits de la première partie, il abrège, omet, ajoute au besoin, de manière à s'accommoder au goût des lecteurs païens. Il n'est guère plus respectueux pour le texte des visions, et se permet même d'arranger les chiffres de la prophétie des semaines, de telle sorte qu'elle puisse s'appliquer au temps d'Antiochus Épiphane. Il rajeunit les mots anciens, et met « l'Égypte » pour « le Midi » (XI, 14, 25), « Romains » pour Κίτιοι (XI, 30);

1. Michaelis, Gesenius, Hengstenberg, Keil.

2. *Thafthaiah,* gouverneur, III, 2, 3 ; *pechah*, préfet de province, III, 2, 3, 27, etc. ; *segan*, correspondant à l'hébreu *sagan,* chef local, II, 48 ; III, 2, 27, etc.

3. *Pathbag*, mets délicats, I, 5, 8, 13, etc.; *pithgam*, décret, III, 10; IV, 14 ; *gisbar,* trésorier, III, 2, 3; *gedabar,* même sens; *dethbar*, juge, III, 2, 3; *sarbal*, habit, III, 21, 27 ; *sarka*, chef, VI, 3; *hamanika*, collier, V, 7, 16. 29.

4. *Præf. in Dan.*

il traduit « la terre, τοῦ Σαβαείμ » (xi, 41) par « ma terre », la Palestine ; substitue « sept ans » à « sept temps » (iv, 22, 29), etc. Aussi laissa-t-on de côté cette version si infidèle, dont il ne resta d'ailleurs qu'un seul manuscrit [1], et l'on fit usage de celle de Théodotion, corrigée par Origène. C'est cette dernière que suit la Vulgate, comme en avertit saint Jérôme.

Article IV

AUTHENTICITÉ DE DANIEL.

Nous ne nous occupons dans cet article que de la partie protocanonique.

I. — Preuves de l'authenticité.

1° Daniel se donne lui-même comme le témoin et le narrateur des événements dont il parle (vii, 1, 2 ; viii, 26), et il reçoit l'ordre de mettre le sceau au livre (xii, 4) : ce livre était donc déjà écrit, et l'on ne peut prouver qu'il ne contenait pas tout ce qui précède. Le prophète y parle souvent de lui-même à la troisième personne ; mais nous avons vu déjà que ce procédé est familier aux écrivains sacrés.

2° La période de l'exil est la seule où un prophète s'adressant au peuple pouvait écrire à la fois en hébreu et en araméen. Déjà, au retour de la captivité, beaucoup ne comprenaient plus l'hébreu [2], et, si l'on descend plus bas, non seulement l'hébreu n'est plus écrit, mais l'araméen usuel diffère de celui de Daniel.

3° Les monuments épigraphiques de Babylone datant au moins du vi[e] siècle avant notre ère donnent au

1. Il a été publié pour la première fois en 1772, par le P. de Magistris, à l'imprimerie de la Propagande.
2. II Esdr., xiii, 24.

livre de Daniel une confirmation si éclatante, qu'on
obligé d'admettre que l'auteur a vécu en Chaldée pc
dant la période qui s'étend de Nabuchodonosor à Cyr
C'est ce que prouvent : — *a*) les renseignements sur l'éc
cation donnée à la cour, sur la langue propre aux Ch
déens (I, 4), sur les noms hébreux changés en noms ch
déens (I, 7), sur le règne d'un prince du nom de Balt
sar du vivant du roi Nabonide, sur la troisième pl
promise à Daniel dans le royaume (V, 29), sur le règ
d'un autre prince établi roi de Babylone entre Baltas
et Cyrus (V, 31), etc. — *b*) Les allusions aux mœurs et us
ges du temps et du pays. Les mages doivent voir le
maisons « réduites en tas de boue » (II, 5) : c'était
condition des maisons assyriennes après leur démolitio
les briques crues employées à l'intérieur étaient vite
layées par les pluies [1]. Les supplices mentionnés par D
niel sont bien ceux qui étaient habituels à Babylone :
condamnés étaient coupés en morceaux, jetés dans
fourneaux à briques qui entouraient la ville, ou préci
tés dans les fosses à lions [2]. — *c*) L'accord de Daniel a
les historiens profanes, Bérose, Hérodote, Diodore, X
nophon, etc. Il faut noter d'ailleurs que le prophète, m
officiellement aux événements qu'il raconte, est
témoin plus sûr et plus précis que ces écrivains ven
après lui. — *d*) Le témoignage rendu à Daniel par les as
riologues, qui reconnaissent en lui un contemporain
Nabuchodonosor [3].

1. Babelon, *Hist. anc.*, t. V, p. 314.

2. Voir les bas-reliefs dans Babelon, *Hist. anc.*, t. IV, p. 1
t. V, pp. 94, 135, et Vigouroux, *Man. bibl.*, t. II, pp. 604, 610.

3. « Plus je lis et je relis le livre de Daniel en le comparant
données des textes cunéiformes, plus je suis frappé de la vérité
tableau que les six premiers chapitres tracent de la cour de Babyl
et des idées spéciales au temps de Nabuchodonosor ; plus je
pénétré de la conviction qu'ils ont été écrits à Babylone même,
dans un temps rapproché des événements ». Lenormant, *la Divin*

4° La tradition des anciens Juifs a reconnu l'authenticité de Daniel : — *a*) Néhémie le cite déjà dans son livre [1]. — *b*) Zacharie (I, 12, 18-21 ; VI, 12) lui emprunte, en les abrégeant, les figures qui caractérisent les quatre grands empires. — *c*). Mathathias mourant [2] rappelle à ses fils les histoires des trois jeunes hommes dans la fournaise et de Daniel dans la fosse aux lions, et met ces exemples au même rang que ceux des anciens patriarches : les récits de Daniel faisaient donc déjà partie intégrante de l'Écriture au temps des Machabées. — *d*) Daniel est dans le canon palestinien parmi les hagiographes : il était donc écrit avant la clôture de ce canon [3]. — *e*) Josèphe raconte qu'à l'arrivée d'Alexandre le Grand à Jérusalem, on lui montra le passage où Daniel prédit que l'empire des Grecs remplacera celui des Perses. Le conquérant fut flatté de cette prophétie, et, de fait, traita les Juifs avec bienveillance [4] : Josèphe savait donc que le livre de Daniel existait à cette époque [5].

5° Le Nouveau Testament attribue à Daniel les prophé-

tion chez les Chaldéens, p. 188. Ce jugement est d'autant plus significatif, que le savant avait commencé par nier l'authenticité de Daniel. M. Menant déclare aussi que ce livre « rapporte des traits de la civilisation chaldéenne au temps de Nabuchodonosor avec une exactitude à laquelle une rédaction apocryphe n'aurait pu atteindre ». *Babylone et la Chaldée*, p. 240.

1. II Esdr., I, 4, 5 ; IX, 32 ; Dan., IX, 4 sq. — II Esdr., IX, 34 ; Dan., IX, 16.

2 I Mach., II, 59, 60

3. « Parmi les Juifs palestiniens, aucun écrit n'a été adopté dans le canon, si l'on n'était sûr qu'il n'avait pas été composé moins de cent ans après la fin de l'exil ». Bleek, *Einleit.*, p. 674.

4. Arrien, II, XXV ; Justin., *Hist.*, XI, X.

5. *Antiq.* XI, VIII, 5. Reuss traite lestement ce témoignage de l'historien juif, et ajoute : « Il faudrait savoir si on lui a lu aussi l'histoire de ses successeurs ». Alexandre n'en demandait pas tant ; et même si on lui avait lu le reste de la prophétie, qu'importait au jeune conquérant, uniquement préoccupé de sa gloire personnelle ? De Wette-Schrader et Davidson sont beaucoup moins tranchants, et n'osent pas rejeter tout le récit de Josèphe.

ties qui portent son nom. — *a*) Notre-Seigneur parle d
« l'abomination de la désolation dans le lieu saint prédit
par le prophète Daniel [1] ». Il constate ainsi la traditio
des Juifs de son époque, qui ne le reprennent point, et l
consacre par son autorité divine. C'est aussi à Daniel (VII
13) qu'il emprunte son titre de « fils de l'homme [2] »
— *b*) Les apôtres se servent également de Daniel : sain
Pierre fait allusion au prophète [3] ; saint Paul s'en inspir
dans sa description de l'Antéchrist, et lui attribue la mêm
autorité qu'aux autres écrivains sacrés [4], et enfin sain
Jean l'a sans cesse devant les yeux dans son Apocalypse

6° Toute la tradition catholique est d'accord sur l'authen
ticité de Daniel.

C'est donc bien lui qui, au VIe siècle avant notre ère
a écrit le livre qui porte son nom [5].

II. — Objections rationalistes.

I. — Le livre de Daniel est celui qui renferme les plus
claires prophéties, et il raconte des miracles, double mo
tif pour attirer sur lui les coups de la critique rationa
liste. Porphyre le premier a soutenu qu'il avait été écri
par un contemporain d'Antiochus Épiphane, que les évé
nements antérieurs ont été prophétisés *post eventum*, e
que le reste est composé d'imagination. Le livre du phi
losophe tyrien est perdu ; mais saint Méthode de Tyr
Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée et saint Jé
rôme, qui l'avaient entre les mains, l'ont réfuté. L

1. Matth., XXIV, 15 ; Marc., XIII, 14.
2. Matth., XXVI, 64 ; Marc., XIV, 62. Cf. Act., VII, 55.
3. I Pet., I, 10-12 ; Dan., XII, 6-12.
4. II Thess., II ; Dan., XI, 36 ; Heb., XI, 33, 34.
5. Quelques rares catholiques, Souciet, Haneberg, Quatremère Lenormant, croient à une rédaction postérieure, peut-être par l grande Synagogue. Leur opinion s'appuie plus sur des présomption que sur des arguments.

thèse de Porphyre n'a été reprise que longtemps après par Semler (1767), Corrodi, Bertholdt, bientôt suivis de toute l'école rationaliste. La théorie en vogue aujourd'hui, en dépit des preuves contraires qui vont chaque jour en s'éclaircissant et en se multipliant, est que le livre de Daniel a été écrit par un auteur du second siècle av. J.-C., qui, en prenant le pseudonyme d'un homme de la captivité, se proposa de consoler et d'encourager, par des récits et des visions imaginaires, ses compatriotes persécutés [1].

II. — Voici les principales objections que répètent les adversaires les uns après les autres [2] :

A. *Objections tirées de l'histoire.*

1° L'auteur (I, 1-4) dit que Nabuchodonosor prit Jérusalem la troisième année de Joakim, tandis que Jérémie (XXV, 1, 9) rapporte cet événement seulement à la quatrième année du même roi. — Daniel, écrivant à Babylone, indique la date du début de l'expédition ; Jérémie, écrivant

1. « Le livre de Daniel n'est pas authentique... La plupart des faits racontés dans le livre tiennent de la fable et n'ont pu s'accomplir ». Noeldeke, *Hist. litt. de l'Anc. Test.*, p. 333. — « Aucun doute n'est possible sur la date relativement moderne du livre de Daniel... La rédaction du livre de Daniel, tel que nous le possédons, n'est que du temps des Séleucides ». Renan, *Étud. d'Hist. relig.*, p. 126 ; *le Livre de Job*, p. XXXIV. — « Le livre de Daniel (qui a dû être écrit 150 ou 140 ans avant notre ère) est le type le plus parfait de cette littérature pseudépigraphe, si chère au génie juif, où l'écrivain se dissimule sous le masque d'un personnage fameux du passé, et donne ainsi aux leçons qu'il veut adresser à ses contemporains l'autorité à laquelle il ne saurait prétendre par lui-même ». Vernes, *Précis d'hist. juive*, p. 813. — Si M. Vernes voulait bien se dissimuler sous le masque de Richard Simon, par exemple, ou de Rosenmuller, on jugerait, par l'effet produit, jusqu'à quel point un auteur peut « donner aux leçons qu'il veut adresser à ses contemporains l'autorité à laquelle », etc. Les rationalistes ont vraiment trop souvent besoin, pour étayer leurs thèses, de prêter une grande naïveté aux gens d'autrefois.

2. Ewald, Hitzig, Bleek, Kuenen, Zunz, etc., etc.

à Jérusalem, note l'époque un peu plus tardive de l'exécu
tion complète de l'entreprise chaldéenne [1].

2° Le titre de roi, donné dès lors à Nabuchodonosor, e
contraire à l'histoire, car ce prince n'agissait alors qu'a
nom de son père Nabopolassar. — Un historien, racon
tant les premières campagnes d'un prince qui fut roi pa
la suite, ne peut-il lui donner dès lors le titre de roi [2] ?

3° Daniel et ses compagnons, emmenés captifs par Na
buchodonosor, sont instruits pendant trois ans (I, 5, 18
avant d'entrer en charge, et les voici cependant au se
vice du roi dès la seconde année de son règne (I, 19). — Ce
textes prouvent seulement que Nabopolassar ne mouru
et que son fils ne devint roi effectif, que quand Daniel éta
déjà depuis un an à Babylone.

4° L'auteur donne Baltassar comme fils de Nabucho
donosor ; or il était fils de Nabonide, qui lui-mêm
est le dernier roi chaldéen [3]. — *a*) Il résulte des plus r
centes découvertes que Nabonide, ayant mécontenté l
caste des prêtres chaldéens, très puissante à Babylone, s
retira à Téma, pour y vivre dans l'inaction. Son fils Be
sar-ussur dut se mettre à la tête des armées pour fai
face à l'invasion de Cyrus. Quand, la 17e année de so
règne, Nabonide voulut sortir de sa retraite, ce fut pou
être battu par l'armée persane, et bientôt après fa
prisonnier sous les murs de Babylone. Bel-sar-ussur rest
seul alors pour défendre la ville et exercer le pouvo

1. *Sic* Hengstenberg, Delitzsch, Keil.

2. D'après le système rationaliste, il ne serait pas permis de dir
par exemple, que l'*empereur* Napoléon fit ses premières armes a
siège de Toulon.

3. « La légende de Baltassar et le récit presque aussi légendai
d'Hérodote » sont à mettre de côté, « et le règne de Baltassar, abou
tissant aux mots fatidiques : *Mané, Thécel, Pharès*, doit être définitiv
ment rayé de l'histoire ». Halévy, *Rev. des étud. juives*, juillet 188

royal jusqu'à la nuit fatale où il périt (septembre 538)[1]. — *b)* Bel-sar-ussur, qui n'est autre que Baltassar, en hébreu Belsatzar, exerça le pouvoir pendant l'investissement de la ville, tout en ne se considérant que comme vice-roi, puisqu'il n'offre à Daniel que la troisième place dans le royaume : le prophète peut donc légitimement l'appeler roi, d'autant plus qu'on ignorait peut-être dans la ville le sort ménagé à Nabonide[2]. — *c*) Baltassar peut appeler Nabuchodonosor son père, non seulement à titre de successeur, mais encore parce que Nabonide semble bien avoir épousé une fille du grand roi[3].

5° Darius le Mède est inconnu de l'histoire, et son règne est inconciliable avec les documents de l'époque. — *a*) Les documents épigraphiques font encore défaut pour établir le vrai nom de celui que le texte actuel appelle Darius le Mède. Le nom de Darius représente à peu près sûrement un autre nom, d'orthographe difficile pour les copistes ; la qualification de Mède doit au contraire être authentique, car elle était de transcription aisée[4]. — *b*) Il est certain qu'entre Baltassar et Cyrus,

1. Le cylindre de Nabonide, trouvé à Mughéir, contient une prière au dieu Sin, où on lit : « Quant à moi, Nabonide, le roi de Babylone, préserve-moi de pécher contre ta grande divinité... et plante dans le cœur de Bel-sar-ussur, le fils aîné, le rejeton de mon cœur, respect pour ta grande divinité... » Sayce, *Lumière nouv.*, p. 234. Dans la tablette où Cyrus raconte en assyrien le règne de Nabonide et la prise de Babylone, il mentionne jusqu'à cinq fois « le fils du roi, ses nobles et ses soldats » : preuve que Bel-sar-ussur était à la tête de l'armée pendant que « le roi était à Téma ». Cf. Sayce, *ibid.*, pp. 195-197.

2. Parmi les 2500 contrats d'intérêt privé trouvés en Chaldée, plusieurs sont datés de la troisième année du règne de Marduk-sar-ussur, qui n'est autre que Bel-sar-ussur, à cause de l'identité des deux divinités Bel et Marduk. Boscawen, ap. Babelon, *Hist. anc.*, t. IV, p. 438. Baltassar a donc vraiment régné, et même son règne aurait commencé plus de deux ans avant sa mort.

3. *Sic.* Quatremère, Maspéro, Babelon, Fuller, etc.

4. Il est à remarquer que, dans la légende d'Abydène attribuant

quelqu'un régna à Babylone : car, dans les contrats d'intérêt privé datés de son règne, Cyrus ne prend le titre de roi de Babylone que trois ans après la prise de la ville[1] — *c)* Darius le Mède pourrait-être Cyaxare, fils d'Astyage, dernier roi des Mèdes et oncle de Cyrus, qui, par Mandane, sa mère, était lui-même petit-fils d'Astyage[2]. — *d)* Darius le Mède est plus probablement le premier satrape établi par Cyrus à Babylone. Hérodote l'appelle Gobryas dans l'inscription de Cyrus, son nom assyrien est Ugbaru ou Gubaru. Il est intimement associé au roi, et l'inscription le met expressément en avant : « Le seizième jour, Ugbaru gouverneur de Guti, et l'armée de Cyrus entrèrent dans Babylone sans combat[3] ». Quatre mois après, « Ugbaru fut mis à la tête des gouverneurs dans Babylone ». Nous ignorons les raisons pour lesquelles Cyrus voulut lui laisser porter le titre de roi, que lui donne Daniel (vi) ; mais Ugbaru pouvait à bon droit être appelé « le Mède », puisque la province de Guti (Kurdestan), qui sépare la Médie de l'Assyrie, était rattachée au premier pays depuis les conquêtes de Cyrus sur l'empire chaldéen[4].

6° L'auteur dit que Darius le Mède établit dans son royaume 120 satrapes (vi, 1). Or Hérodote écrit que c'est Darius, fils d'Hystape, qui divisa le royaume en satrapies et, d'après Xénophon, Cyrus en forma six des provinces nouvellement soumises. — Mais ni Hérodote ni Xénophon ne disent que les satrapes n'existaient pas antérieurement

une prophétie à Nabuchodonosor, le mulet persan qui doit conquérir Babylone, a pour allié un Mède dont l'Assyrie était fière. Eusèbe *Præpar. evang.*, IX, xli.

1. Babelon, *Annal. de philos. chrét.*, avril 1881, p. 680.

2. Gesenius, Munk, Rosenmuller, Brunengo, etc. C'était déjà l'idée de Josèphe, *Antiq.* X, xi, 4, d'après lequel le Darius qui s'empara de Babylone avec Cyrus, son parent, était fils d'Astyage, avait alors 62 ans, mais portait un autre nom chez les Grecs.

3. Sayce, *Lum. nouv.*. p. 198.

4. Cf. Babelon, *Hist. anc.*, t. IV, carte i.

Il y eut plus tard 127 satrapies sous Xerxès [1] : rien d'extraordinaire par conséquent qu'il y eût déjà 120 satrapes avant Cyrus.

B. — *Contradictions et invraisemblances.*

1° Daniel fut jusqu'à la première année de Cyrus (I, 21), et cependant l'une de ses visions est datée de la troisième année de ce prince (x, 1). — Le premier texte signifie simplement que Daniel resta en Chaldée pendant toute la captivité et tant que dura la dynastie chaldéenne, sans préjudice de ce qui arriva plus tard.

2° Si Daniel avait vécu encore à l'époque de Cyrus, il serait retourné à Jérusalem. — Il ne le fit point, à raison de son grand âge, de son rôle à la cour, et des services qu'il pouvait, de Babylone, rendre à ses compatriotes. Lui était-il d'ailleurs loisible de se démettre de ses hautes fonctions près de Cyrus (xiv, 1), pour se confiner au fond d'une satrapie éloignée ?

3° Daniel ne fait aucune allusion à l'exil ni à la délivrance des Juifs. — *a*) Jérémie et Ézéchiel en avaient parlé avec assez de détails. — *b*) A raison de son âge, il dut laisser à d'autres le soin de raconter la délivrance et ses conséquences. — *c*) Notons bien, du reste, qu'un pseudo-Daniel, vivant sous les Séleucides, n'eût pas manqué d'appuyer fortement sur ce sujet capital.

4° Daniel et ses compagnons n'ont pu faire partie d'un collège où l'on enseignait la magie et des sciences étroitement liées au culte idolâtrique (i, 20 ; ii, 13). — Ils y ont été obligés, et, comme jadis Moïse en Égypte, ils ont acquis la science des idolâtres sans partager leurs superstitions.

5° Comment croire que Nabuchodonosor ait exigé de ses mages l'explication d'un songe qu'il leur laissait à deviner ? — Rien de plus naturel, étant donnée la science dont

1. Esth., i, 1 ; ix, 3.

se targuaient les mages ; chez un despote oriental, d'ailleurs, « sit pro ratione voluntas ».

6° La maladie attribuée à Nabuchodonosor est inadmissible, et aucun autre historien n'en parle. — *a*) Cette maladie, assez rare, en effet, est la lycanthropie, dans laquelle l'homme, se croyant changé en animal, agit en conséquence, sans pourtant perdre conscience de lui-même. Le roi se croyait changé en bœuf, idée qui lui était apparemment suggérée par la vue des nombreux taureaux sculptés qui peuplaient son palais [1]. En cet état, il put d'autant mieux prier, que Daniel l'avait averti de l'influence que sa prière aurait sur sa guérison (IV, 22-24). — *b*) Le roi lui-même raconte sa maladie sous forme de lettre. Il est à croire qu'il fit rédiger cette lettre par Daniel. On y reconnaît les mêmes formules que dans les inscriptions. — *c*) Les auteurs profanes ne parlent pas de cette maladie, parce qu'elle fut sans importance sur la marche des affaires publiques, et que peut-être elle dura peu, Daniel ne parlant que de « sept temps [2] ».

7° Nabuchodonosor proclame la souveraineté du Dieu de Daniel, et cependant reste idolâtre (II, 47 ; IV, 31-34). — Darius, Cyrus et bien d'autres [3] ont fait de même; mais autre

1. Virgile, *Eclog.*, VI, 48-51, parle des filles de Prétus, qui se croyaient changées en génisses. Pusey, *Dan. the Proph.*, p. 425, énumère les principaux cas de lycanthropie notés par les auteurs anciens.

2. Le silence des historiens profanes ne tirerait à conséquence que si l'histoire de Chaldée était connue en détail. Mais Bérose ne nous est arrivé qu'à l'état de fragments ; Hérodote ne parle même pas de Nabuchodonosor, et les autres historiens omettent des faits de la plus haute importance. Néanmoins Josèphe, *Cont. Apion.*, I, VI, cite un passage où Bérose dit que Nabuchodonosor, après avoir commencé la construction des murs de Babylone, ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν. La légende grecque d'Abydène, conservée par Eusèbe, et d'après laquelle Nabuchodonosor, possédé tout à coup par un dieu, aurait prédit la ruine de Babylone, paraît bien aussi être une transformation des récits sur la maladie du roi.

3. I Esdr., VII, 21, 23.

chose est reconnaître le Dieu suprême, autre chose est le servir. Un écrivain du temps des Séleucides eût imaginé la conversion de Nabuchodonosor.

8° Le roi ordonne à tous ses sujets d'adorer une colossale statue, toute en or, fait dont l'histoire ne parle pas. — *a*) La mode des statues colossales était commune dans l'antiquité. L'idée de la sienne fut sans doute suggérée à Nabuchodonosor par la vue de celles qu'il rencontra dans ses expéditions d'Égypte. Il l'éleva en l'honneur de son dieu particulier, Mérodach (Marduk), plus tard appelé Bel ; et comme il s'intitulait lui-même « le vicaire des dieux, qui n'abuse pas de son pouvoir [1] », il comptait, suivant l'usage du temps, partager avec la divinité les adorations de ses sujets. — *b*) Il n'est point dit que la statue fût toute en or ; elle était, comme les grandes statues de l'époque, revêtue seulement de plaques d'or. — c) L'emplacement probable de la statue, érigée à Doura (III, 1), a été retrouvé [2].

C. Langues employées dans le livre.

1° La langue de Daniel est très corrompue, et dénote un des derniers ouvrages du canon hébreu. — *a*) De bons juges [3] trouvent au contraire la plus grande affinité entre l'hébreu de Daniel et celui d'Ézéchiel et d'Esdras. — *b*) Nous avons vu plus haut que l'araméen du livre n'est point celui de la Paraphrase chaldaïque. — c) Un faussaire

1. Inscript. de Borsippa, Oppert, ap. Vigouroux, *la Bible et les Déc. mod.*, t. IV, p. 411.

2. A une lieue de la ville, M. Oppert a trouvé des ruines portant le nom de Doura, et à leur extrémité, un remblai, *el-mohattat*, « la colline alignée », formant un carré en briques cuites, et présentant tout à fait la forme d'un piédestal propre à une statue colossale. *Expéd. scient. en Mésopot.*, I, p. 238 ; Quatremère, Rawlinson, etc. Cf. Riess, *Bibel Atlas*, III, Ruin. von Babyl. ; Ancessi, *Atlas*, XII.

3. Keil, Hævernik, Pusey, etc.

se serait bien gardé d'écrire en deux langues différentes, sans raison manifeste.

2° Le texte de Daniel renferme des mots grecs, qui le reportent forcément à l'époque machabéenne. Cette objection est regardée comme tellement capitale, qu'aux yeux des critiques elle vaut toutes les autres et les remplace au besoin. — *a*) Les mots grecs en question sont des noms d'instruments de musique ; or, comme ordinairement le nom voyage avec la chose, des instruments grecs ont pu de bonne heure être importés en Assyrie, et y garder leurs noms. Sargon (721-704) comptait déjà le pays de Javan, la Grèce, parmi ses tributaires : le commerce entre la Grèce et l'Assyrie pouvait donc être actif, au moins dès cette époque. Un peu plus tard, Assurbanipal (668-625) paraît avoir été grand amateur de musique ; toujours est-il que les instruments réputés grecs se retrouvent à profusion sur les bas-reliefs de son époque [1]. Bien plus, à la suite de ses expéditions, Nabuchodonosor avait emmené à Babylone des captifs de toute la côte syrienne. En faut-il davantage pour expliquer l'usage d'instruments étrangers, même portant des noms grecs [2] ? — *b*) Les instruments incriminés n'ont pas des noms aussi sûrement grecs qu'on veut bien le dire : סבכא, *sabbekah*, σαμβύκη. C'est un instrument dont l'origine asiatique est certaine, et que Strabon appelle « barbare [3] ». — קיתרס, *qithros*, κιθάρις. La cithare à sept cordes, originaire d'O-

1. Babelon, *Hist. anc.*, t. IV, pp. 54, 285, 302, 351, 422, 423 ; t. V, pp. 129, 131.

2. « L'introduction d'instruments étrangers s'explique par l'usage qu'attestent les monuments, de contraindre les captifs à faire de la musique pour leurs vainqueurs, comme il est dit des Juifs à Babylone ». Ps. CXXXVI, 3. Lenormant, *la Divin. chez les Chald.*, p. 191.

3. M. Renan dit aussi qu'il est venu d'Orient en Occident. *Hist. gen. des lang. sém.*, p. 207.

rient [1], fut, dit-on, perfectionnée par le grec Terpandre (650 av. J.-C.), et retourna aussitôt en Asie avec son nom grec. — פסנטרין, *pesanterin*, ψαλτήριον est le *santour* oriental, que Layard a reconnu sur les monuments de Babylone, et dont les Arabes se servent encore. — סיפניה, *sifoniah*, n'est point sûrement la συμφωνία grecque, qu'Antiochus Épiphane aimait tant [2] ; ce pourrait être, d'après sa forme, un instrument fait avec des planchettes de bois, tirant son nom de ספן, *safan* [3].

D. — *Doctrines du livre.*

1° L'angélologie très développée du livre de Daniel ne peut être que d'origine persane, par conséquent tardive. — *a*) Daniel, sans doute, est le premier à nommer les anges Michel et Gabriel ; mais sa doctrine sur les anges est celle de toute la Bible, et il n'emprunte rien aux Perses [4]. — *b*) Daniel n'emprunte pas même à la mythologie chaldéenne. Sans doute, on trouve chez les Chaldéens une hiérarchie savamment classée d'esprits bienfaisants et d'esprits malfaisants ; mais, dans leur doctrine, issue des traditions primitives, les esprits célestes sont défigurés, matérialisés, susceptibles même d'être tantôt bons et tantôt mauvais [5].

2° La division de l'histoire du monde en quatre grandes périodes est aussi empruntée au parsisme. — Ni l'Avesta, ni les inscriptions achéménides ne connaissent différents âges du monde. Des divisions historiques analogues ne se rencontrent que dans les livres pehlvis, qui ne sont pas

1. Strabon, X, III.
2. Athén., X, x.
3. Cf. Vigouroux, *la Bibl. et les Déc. mod.*, t. IV, p. 419 sq.
4. Cf. p. 311. De Harlez, *la Bible et l'Avesta*, dans le *Dict. apologét.*, démontre que les *Amesha-çpentas* du zoroastrisme sont relativement récents, qu'ils diffèrent des archanges par leur nature et leurs fonctions purement terrestres, et que les *fravashis* sont les mânes des morts et n'ont rien de commun avec les anges gardiens.
5. Babelon, *Hist. anc.*, t. V, p. 270.

antérieurs au ve siècle de notre ère, et dans un li parsi du xie siècle, le Bahman Yescht.

3° Le rigorisme de Daniel, ses jeûnes, ses trois prié par jour (vi, 10), sont des détails qui décèlent la gra Synagogue, à laquelle ils remontent. — *a*) Tous les J fidèles à la loi de Jéhovah ont été aussi rigoristes Daniel dans leurs rapports avec l'idolâtrie[1]. — *b*) Bien d' tres ont jeûné avant Daniel[2]. — *c*) La prière trois foi jour était déjà en usage du temps de David[3].

4° La théorie de l'auteur sur l'expiation du péché sup se une époque plus récente (iv, 24). — Les idées de Da sont familières à Jérémie (iii, iv), à Ézéchiel (xiv, 6, : et à bien d'autres.

E. — *Rapports avec les autres Livres saints.*

1° Daniel (ix, 2) mentionne un recueil de livres proph ques dont on ne trouve point trace avant Néhémie. — prophète dit seulement qu'il a examiné *baspharim* « d les livres » ; ceci s'applique simplement, soit à Jérém soit aux prophètes antérieurs.

2° L'Ecclésiastique, qui mentionne tous les autres p phètes (xlviii, xlix), ne dit mot de Daniel. — *a*) Le fil Sirach ne dit rien non plus de Job, d'Esdras, ni d'Esth qu'en conclure ? — *b*) Il connaît si bien Daniel, qu'il emprunte (xvii, 14) l'idée de l'ange préposé à chaque p ple[4]. — *c*) Le silence de l'Ecclésiastique est amplement c

1. Si l'on passe du côté des princes, « rien de plus différent la conduite de Nabuchodonosor, de Baltassar, de Darius, et d'Antiochus Épiphane ; on est bien loin de l'exclusivisme rigid nécessaire du temps des Machabées ». Hævernik, *Einleit.*, I 488.

2. II Reg., xii, 16-23 ; III Reg., xxi, 27 ; II Par., xx, 3 ; Joë 14 ; ii, 15 ; etc.

3. Ps. liv, 18.

4. Cette idée se trouve aussi dans la version grecque du D xxxii, 8, où les Septante l'empruntent aussi à Daniel.

pensé par la mention qu'Ézéchiel fait trois fois de Daniel [1].

Article V

PARTIES DEUTÉROCANONIQUES

I. — Prière et Cantique d'Azarias.

1° Ce morceau (III, 24-90) nous est parvenu à la fois dans le texte alexandrin et dans la version de Théodotion ; mais il existait certainement en hébreu ou en araméen. En effet — *a*) Théodotion n'a pu le traduire que sur un original : autrement on ne s'expliquerait pas les différences qu'il y a entre sa version et celle d'Alexandrie. — *b*) Il y a des particularités de traduction inexplicables sans un original hébreu ou araméen [2]. — *c*) Dans le cantique qui énumère les créatures les unes après les autres, certaines sont nommées deux fois, et ne devaient pas l'être dans l'original, qui a donc été mal traduit [3].

2° Les objections tendant à prouver que ce passage est plus récent ne portent pas : — *a*) Azarias se plaint qu'il n'y a plus de chef, de prophètes, d'holocaustes, etc. (38) — ette plainte prouve seulement que l'événement est postérieur à la ruine du temple [4]. — *b*) Dans l'hymne (53) pourtant il parle du temple. — Le contexte indique clairement que ce temple est celui du ciel. — *c*) Azarias appelle Nabuchodonosor un roi injuste, méchant, etc. (32). — Il a bien raison, après tout ce que le roi vient de faire contre les Juifs. — *d*) Il prie pour tout le peuple (26-42), et ne pense qu'à la fin (43-45) à son sort et à celui

1. Ezech., XIV, 14, 20; XXVIII, 3.

2. III, 46, verbe construit avec deux accusatifs ; III, 40, ἐξιλάσαι ou ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου, traduisant une expression hébraïque connue, Num., XIV, 24 ; XXXII, 11 ; etc.

3. Dans Alex. : δρόσος, 64, 68 ; ψύχος, 67, 69 ; ὄμβρος, 64, 77 ; dans Théod. : καῦμα, 66, 67 ; ψύχος, 67, 69. Les mots identiques dans l'original le seraient aussi dans les traductions.

4. Cf. Thren., II, 9 ; Ps. LXXIII, 7-9 ; plus haut, p. 571, *b*.

de ses compagnons.— Les trois amis savent bien que la persécution commencée par eux s'étendra à tous leurs compatriotes ; d'ailleurs, s'ils n'avaient pensé qu'à eux, ils auraient cessé la supplication pour passer à l'action de grâces, dès qu'ils ont senti que le feu ne les atteignait pas. — *e*) Le cantique des trois amis n'est qu'une froide énumération, pleine de réminiscences des psaumes. — Ces réminiscences sont bien naturelles sur les lèvres d'hommes habitués à la prière, et leur appel solennel à toute la création répond merveilleusement au sentiment d'âmes qui ne savent comment exprimer leur reconnaissance. — *f*) Le morceau a si bien été ajouté après coup, qu'on peut l'enlever sans nuire au contexte. — Le texte chaldéen (III, 91) dit que le roi s'étonne de voir quatre personnages dans la fournaise, au lieu de trois qu'on y a mis : il suppose donc vraisemblablement ce qui est raconté au verset 49. Du reste, la possibilité de retrancher un passage sans nuire au contexte n'a jamais été une preuve recevable contre l'authenticité de ce passage.

3° Azarias est l'auteur de la prière (26-45), et avec ses deux amis l'auteur du cantique (52-90) : il reste donc 8 versets de récit (24, 25, 46-51) que rien n'empêche d'attribuer à Daniel. En tout cas, tout ce morceau faisait partie de son texte : autrement il manquerait de l'introduction et de la conclusion nécessaires à son intelligence. Il était écrit en hébreu, puisque les noms des trois amis, en chaldéen partout ailleurs (III, 12, 13, 14, etc.), sont ici en hébreu. Cette circonstance autorise même une présomption analogue à celle qui a été mise en avant pour expliquer la deutéro-canonicité de Baruch : la prière et le cantique auront été distraits l'un et l'autre pour l'usage liturgique, et mis à part du texte simplement destiné à la lecture [1].

1. S. Jérôme, il est vrai, traite sévèrement les parties deutéro-ca-

II. — Histoire de Suzanne.

Cet épisode si intéressant (XIII) avait sa place naturelle entre le premier et le second chapitre de Daniel. Porphyre et ensuite Jules Africain, dans une lettre à Origène, ont soutenu son caractère apocryphe, à raison surtout d'un prétendu jeu de mots qui est dans le texte grec. L'école rationaliste est tout entière de leur avis [1].

1° L'histoire de Suzanne a été écrite primitivement en hébreu ou en araméen. Elle est dans Théodotion et dans Symmaque, comme le prouvent les signes critiques d'Origène ; la version alexandrine n'avait pas pu être la source des deux autres traductions grecques, car elle a de notables abréviations [2], et ses tournures sont parfois très grecques, là où Théodotion a une construction hébraïque [3].

2° Les objections faites contre l'authenticité de l'histoire

noniques de Daniel ; Maldonat le lui reproche : « Nimis enim sæpe ac nimis libere fabulas vocat » ; il est bon de le remarquer, ajoute-t-il, « ne quis, tanti doctoris auctoritate fractus, ab Ecclesiæ sensu differat ». *Comm. in lib. V. T.*, p. 685.

1. Fritzsche, Keil, Davidson, Vatke, etc. Le juif Brüll dit que l'histoire de Suzanne est un composé de légendes rabbiniques, dirigé contre les saducéens. Quelques catholiques, Pererius, Jahn, Ackermann, inclinent au sentiment des adversaires.

2. Cf. XIII, 15, 17-19, 21, 36, 39, 62-64.

3. XIII, 15. Par contre, on a dans l'Alex., XIII, 55, 59, deux fois l'hébraïsme εἰς τὴν σεαυτοῦ κεφαλήν = *berosheka*, III Reg., II, 37, 44 ; Abd., 15. « Illa apocrypha Theodotionis... plane novam versionem assumpta versione septuagintavirali ex hebraico aramaicove exemplari factam repræsentant ». Delitzsch, *de Habac. proph. vita*, p. 30. Brüll dit aussi : « Le texte de Théodotion est rédigé de telle sorte qu'on peut le reconstituer sans peine en hébreu... La traduction des Septante elle-même abonde en hébraïsmes assez surprenants. Certains mots, certaines tournures, qui paraissent d'abord plutôt tenir du grec que de l'hébreu, peuvent néanmoins être ramenés à la langue originale, parce que celle-ci n'était pas susceptible, dans ces cas, d'être rendue littéralement ». *Das apocryph. Suzan. Buch.*, p. 69.

de Suzanne sont encore aujourd'hui celles de Jules Africain, qu'Origène a réfutées le premier.

a) Dans ce récit, Daniel est représenté comme trop jeune, et Joakim comme trop riche. — Daniel est appelé παιδάριον ; mais ce nom est donné à des hommes de 20 à 25 ans, et même à Benjamin, père de dix enfants [1]. L'opulence du mari de Suzanne s'explique, si on se rappelle que Nabuchodonosor avait commencé par déporter les plus riches de Jérusalem, que les exilés avaient pu emporter leurs richesses, et que Jérémie, mieux que personne au courant de la situation, les exhortait à se bâtir des maisons, à planter des jardins [2], etc.

b) Les exilés ne pouvaient avoir le droit de rendre la justice ni d'exécuter une sentence capitale. — Nous voyons au contraire Nabuchodonosor laisser aux peuples vaincus une grande latitude, et ne se préoccuper nullement de les assimiler au peuple vainqueur. Le pouvoir abandonné aux Juifs ne peut donc surprendre, surtout dans un pays où bientôt l'un des leurs devait être admis à gouverner la capitale et sa province.

c) Le jugement de Suzanne n'a rien des formes légales. — Ce jugement est conforme à la loi de Moïse [3]; et, s'il est sommaire, c'est que les témoins sont précisément deux juges (XIII, 5) : la précipitation du peuple a donc une excuse.

d) Ce qu'il y a de plus grave, c'est que la sentence de Daniel renferme un jeu de mots qui prouve bien que l'original est grec : σχῖνος, σχίζειν ; πρῖνος, πρίζειν (54, 55 ; 58, 59). — Origène répond que nous ne connaissons pas assez les termes hébreux, surtout les noms d'arbres, pour décider que le jeu de mots n'existait pas dans la langue originale. Il

1. II Reg., XVIII, 5 ; III Reg., III, 7 ; Gen., XLIII, 8.
2. Jer., XXIX, 5.
3. Lev., XX, 10 ; Deut., XXII, 22 ; Joan., VIII, 5 ; Num., XXXV, 30 ; Deut., XIX, 15.

ajoute, avec plus de sagacité encore, que σχῖνος et πρῖνος pourraient bien traduire, par simple équivalence, deux noms d'arbres hébreux qui prêtaient au jeu de mots. Cette dernière explication est la meilleure, d'autant que le lentisque n'existait ni en Babylonie ni en Palestine, et que le chêne vert n'était pas cultivé dans les jardins [1]. « Il est donc probable que le traducteur grec n'a pas traduit littéralement l'original dans ce passage. Ce qui paraît confirmer cette supposition, c'est que les expressions employées pour désigner le genre de mort que doivent subir les deux calomniateurs, ne peuvent guère se prendre à la lettre : elles signifient seulement d'une manière figurée un supplice cruel et douloureux, sans doute la lapidation, qui était le genre ordinaire de mort infligé par les Juifs, ou la mort par le feu, qui était commune à Babylone » [2].

3° La composition de l'histoire de Suzanne a été attribuée à Habacuc par Eusèbe, Apollinaire et S. Jérôme. Aujourd'hui, parmi les auteurs catholiques, on la croit écrite soit par un Juif inconnu [3], soit par Daniel lui-même [4]. Il est vrai que dans aucun texte ce récit ne fait corps avec la prophétie de Daniel, l'Alexandrin lui donnant un titre particulier, la plupart des manuscrits et des traductions le plaçant en avant, et le manuscrit Chisianus, Complut et la Vulgate le mettant seuls après ; mais ni cette circonstance accessoire, ni la manière dont Daniel est introduit (XIII, 45), ne peuvent prouver que l'histoire

1. Brüll, *op. cit.*, p. 67. Pour conserver la paronymie, le syriaque a substitué le pistachier au lentisque et le grenadier au chêne vert. Dans d'autres passages, les traducteurs ont aussi cherché des équivalents. LXX : Gen , III, 20 ; Vulg. : Gen., II, 23 ; Jer., I, 11, 12. Les commentateurs ont trouvé un certain nombre de noms d'arbres qui sont paronymes avec des verbes.

2. Vigouroux, *Mélang. bibl.*, p. 354.

3. Corn. Lapierre, Reusch, Gilly, Vigouroux.

4. Avec la plupart des anciens, Sanchez, Calmet, Goldhagen, Danko, Zschokke, Rault, Cornely.

n'a pas été écrite par le prophète lui-même. Si elle n'est point insérée à sa place naturelle, c'est que Daniel n'a point voulu faire figurer cet épisode purement juif au milieu de récits où les Chaldéens sont toujours en scène, ou que, comme le pense Origène [1], les scribes juifs ont mis à part ce chapitre où leurs juges jouent un rôle si odieux.

III. — Histoire de Bel et du dragon.

1° Cet épisode termine le livre de Daniel. La version alexandrine lui donne un titre qui en fait l'œuvre d'Habacuc, et elle suppose que Daniel est prêtre. Théodotion et la Vulgate rattachent cette histoire au règne de Cyrus (XIII, 65 ; XIV, 1).

Ce morceau, comme les deux précédents, provient d'un original hébreu ou araméen : il a aussi ses hébraïsmes caractéristiques (13), plus sensibles dans Théodotion que dans l'autre version grecque.

2° Les rationalistes traitent cette histoire de fable, pour les raisons suivantes :

a) Cyrus était monothéiste, et n'adorait point les idoles de Babylone. — Dans l'inscription dite « le Cylindre de Cyrus », le conquérant accuse Nabonide d'avoir négligé le culte des dieux ; il raconte qu'il a renvoyé dans leurs sanctuaires ceux que le roi chaldéen avait fait transporter dans la capitale pour la défendre, et il ajoute : « Puissent les dieux que j'ai remis dans leurs places fortes intercéder quotidiennement devant Bel et Nébo, pour qu'ils m'accordent longueur de jours ! puissent-ils bénir mes projets avec prospérité, et dire à Mérodach, mon seigneur, que Cyrus, le roi, son adorateur, et Cambyse, son fils !... [2] ». Est-ce là un monothéiste ?

1. *Ad African.*, IX.

2. Sayce, *Lum. nouv.*, p. 203 ; Vigouroux, *la Bibl. et les Déc. mod.*, t. IV, p. 513. Le cylindre, découvert en 1879, a été publié partout et expliqué dès l'année suivante, ce qui n'empêche pas Vatke de resas-

b) Les Babyloniens n'adoraient point de serpents. — « Chez les Chaldéo-Babyloniens et les Assyriens, leurs disciples, le serpent était un des emblèmes principaux d'Éa, l'intelligence suprême, le dieu de toute science [1] ». — « Ailleurs on adore particulièrement le serpent Serah, dont l'image figure sur de nombreux cylindres... Son culte très répandu a sans doute donné naissance à l'anecdote du dragon, racontée dans la Bible à la suite du livre de Daniel... Un bas-relief de Kojoundjick représente un sacrifice offert dans le camp de Sennachérib à des dieux serpents [2] ». Quoi de surprenant dès lors qu'on ait introduit dans les temples des serpents vivants, pour représenter les dieux ?

c) Le texte dit que Daniel détruisit le temple de Bel ; mais Strabon et Arrien attribuent cette destruction à Xerxès, et même Hérodote prétend avoir vu le temple après cette époque. — Le temple de Bel se composait de tout un ensemble de bâtiments, comme le temple de Jérusalem : Daniel a pu détruire le sanctuaire du dieu, Xerxès renverser tous les édifices, et Hérodote voir ces ruines relevées postérieurement à leur destruction.

d) Le miracle d'Habacuc est inacceptable. — Le transport du prophète est de même ordre que celui d'Élie et celui du diacre Philippe [3]. Nous avons vu plus haut (p. 539) que l'Habacuc de Daniel n'est pas celui dont nous avons une prophétie.

e) Astyage est présenté comme prédécesseur de Cyrus à Babylone (XIII, 65). — Il y a ici une fausse transcription : Astyage est mis pour Darius le Mède, sur l'identification duquel le traducteur grec a pu être embarrassé.

f) Il n'est pas possible que les Babyloniens se soient

ser encore en 1886 l'objection du monothéisme de Cyrus.

1. Lenormant, *la Divination chez les Chald.*, p. 88.
2. Babelon, *Hist. anc.*, t. V, p. 265.
3. IV Reg., II, 11 ; Act., VIII, 39.

insurgés contre Cyrus, leur puissant vainqueur (xı 28). — Leur fanatisme explique leurs menaces. Quelqu années après, sous Darius, fils d'Hystaspe, ils se révolt rent deux fois, à l'instigation de deux faux Nabuchod nosor, prétendus fils de Nabonide.

3° Ce chapitre étant authentique, il n'y a aucune raisc sérieuse pour en contester la composition à Daniel lu même. On ne sait pour quelle raison il a été placé ho du texte ; mais l'on peut conjecturer qu'on l'aura mis part pour ne point répéter deux fois l'histoire de la fos aux lions (vi, 16 ; xiv, 30), ou peut-être pour soustrai plus sûrement aux yeux des Babyloniens le récit d'uı destruction qui les avait si vivement froissés.

Article VI

INSPIRATION ET CANONICITÉ DE DANIEL.

1° L'inspiration de Daniel est manifestée par l'accor plissement historique de ses prophéties. — *a*) La malad et la guérison de Nabuchodonosor se sont produites da les conditions annoncées (iv). — *b*) Baltassar a péri confc mément à la parole du prophète (v). — *c*) Les quatre emp res, chaldéen, perse, grec et romain, se sont succédé da l'ordre et avec les caractères marqués par Daniel dans songe de Nabuchodonosor (ii, 38-45), dans la vision d quatre animaux (vii, 3-27) et dans celle du bélier et bouc (viii, 19-22). — *d*) La personne, le règne, les persécı tions et la mort d'Antiochus Épiphane ont été tels qı Daniel les avait décrits (viii, 23-25). — *e*) Quand même l rationalistes auraient autant de raisons qu'ils en ont pe pour démontrer que le livre de Daniel est de l'époque d Machabées, il resterait toujours la grande prophétie d soixante-dix semaines, pour laquelle l'auteur prer comme point de départ une époque bien déterminée (ı

25), et qui aboutit précisément à la venue et au sacrifice de Jésus-Christ [1].

2° Dans le canon juif de Palestine, Daniel est placé, non parmi les prophètes, mais parmi les hagiographes, sans doute parce qu'il n'a pas exercé le ministère prophétique comme Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel, et que son action a été dirigée plus directement sur les idolâtres que sur les Juifs. Dans le canon d'Alexandrie, il est mis à la suite des trois autres grands prophètes.

La canonicité des parties deutéro-canoniques est attestée chez les Juifs par leur insertion au canon alexandrin, comme en font foi les versions des Septante et de Théodotion; chez les chrétiens : — *a*) par le témoignage des Pères [2]; — *b*) par les anciennes versions, dérivées des versions juives, et contenant tous ces passages ; — *c*) par la croyance de la primitive Église, qui aimait à représenter fréquemment dans les catacombes les jeunes gens priant dans la fournaise, Suzanne, Daniel dans la fosse aux lions ; — *d*) par l'usage qui est fait de ces passages dans la liturgie [3] ; — *e*)

1. Cf. Vallon, *Croyance due à l'Évang*., p. 411 ; Lamy, *Daniel*, dans le *Dict. apologét*. L'adaptation fantaisiste de la prophétie à l'époque d'Antiochus par la version alexandrine est contredite par tous les autres textes et par l'interprétation traditionnelle des Juifs. Cf. Trochon, *Daniel*, p. 75. La force de cette prophétie est telle, qu'un rabbin de Venise, Simon Luzzato, a pu dire : « La conséquence d'une investigation trop étendue et trop profonde de ce passage serait pour les docteurs juifs de devenir tous chrétiens : car on ne peut nier que, d'après les chiffres donnés par Daniel, le Messie ne soit déjà apparu » (*ap.* Wolf, *Biblioth. hebraïc*., III, 1228). L'incrédulité juive et la critique rationaliste doivent donc ici, dans l'intérêt supérieur de leurs théories, se contenter d'une investigation sommaire et superficielle.

2. Pour la prière et l'hymne, S. Clément, S Justin, etc.; pour l'histoire de Suzanne, S. Irénée, Clément Alex., S. Hippolyte, Origène, S. Athanase, etc. ; pour l'histoire de Bel, S. Irénée, Clément Alex., Tertullien, S. Cyprien, Origène, S. Athanase, etc.

3. *Benedicite*, dans les prières après la messe ; histoire de Suzanne, au Missel, *sabb. post III Quadrag. ;* histoire de Bel, au Missel, *fer. III post Dom. Passion.*

par le décret du concile de Trente énumérant les livr saints « integros cum omnibus suis partibus... prout i veteri Vulgata latina editione habentur ».

Article VI

PRINCIPAUX COMMENTATEURS.

Anciens. — Origène, dont le commentaire est perd mais dont saint Jérôme a suivi les *Stromates* pour l histoires de Suzanne et de Bel. — Saint Hippolyte, fra ments. — Saint Éphrem, *Explication.* — Saint Jérôm *Comment. in Dan., lib. I.* — S. Jean Chrysostome, *Inte prétation,* mais d'authenticité douteuse. — Théodore *Commentaire sur les visions.* — Albert le Grand, *Exp sit. in Dan.*

Modernes. — *Catholiques.* — Pererius, *Comment.* *Dan.,* 1587. — H. Pintus, *in div. vatem Dan. Comm* 1582. — Maldonat, *Comm. in proph... Dan.*, 1583. - Sanchez, *Comm. in Dan.,* 1612. — P. de la Coullardièr *Comm., sur les proph.,* 1680. — Chignoli, *Exercitation ad Dan. proph.*, 1761. — Palmer, *Commentatio in li Dan.,* 1874. — Rohling, *das Buch des Proph. Dan.,* 187 — Trochon, *Daniel,* 1882. — Fabre d'Envieu, *le Livre proph. Dan.,* 1889.

Protestants. — Hengstenberg, *Beitrag. zur Einleit. i A. T.* et *Christologie des A. T.*, 1831. — Hævernicl *Comm. ueber das B. Dan.,* 1832. — Pusey, *Dan. tl Prophet.,* 1864. — Keil, *Comm. ueber den Proph. Dan* 1869. — Zœckler, *der Proph. Dan.*, 1870.

CHAPITRE XVI

AGGÉE

Article I

LE PROPHÈTE.

1° Aggée[1] ne nous est connu que par ce qu'il raconte de lui-même et le peu qu'en dit Esdras[2]. Il commença sa carrière prophétique la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (520), encouragea Zorobabel et Josué à reprendre le travail interrompu de la reconstruction du temple et seconda leurs efforts. On ne peut savoir avec certitude ni s'il était né pendant l'exil, ni s'il était de ces vieillards qui avaient vu le premier temple, détruit 67 ans auparavant, ni s'il faisait partie de la grande Synagogue, comme l'avance le Talmud.

2° Les circonstances dans lesquelles le prophète avait à exercer son ministère, étaient des plus délicates. Le peuple, revenu joyeux de l'exil, s'était imaginé que tout allait désormais lui réussir au gré de ses désirs ; or voici que, dès son retour, il était harcelé par des voisins jaloux et malveillants, qui s'opposaient à la réédification du temple et réussissaient même à faire interrompre l'œuvre commencée[3]. Les prophéties qui avaient annoncé une restauration si brillante, étaient-elles donc trompeuses ? devait-on se résoudre à croire que Dieu abandonnait son peuple ? fallait-il se défier de lui et l'abandonner à son tour ? Aggée est envoyé pour calmer ces doutes et ces

1. חגי, *chaggai,* « de fête », joyeux.
2. I Esdr., v, 1 ; vi, 14.
3. I Esdr., iv, 4, 5.

angoisses, ranimer les espérances, relever les courages abattus, ramener le peuple au travail délaissé, et, suivant la signification même de son nom, faire luire un rayon de joie sur ces âmes attristées.

Article II

LA PROPHÉTIE.

1° La prophétie d'Aggée, bien que fort courte, se compose de quatre discours soigneusement datés, et tous de la seconde année de Darius.

a) *Reproches* aux Juifs qui par leur négligence se sont attiré des malheurs, I, 11-10. — L'ouvrage est repris, I, 12, II, 1.

b) *Promesse* à ceux qui s'attristent de voir le nouveau temple si modeste, II, 2-6. — Le Messie l'illustrera de sa présence, 7-10.

c) *Exhortation* à ne pas se contenter des sacrifices, mais à relever la maison de Dieu, 11-17, — afin d'éviter le châtiment et de mériter les bénédictions, 18-20.

d) *Consolation,* car c'est en passant par Zorobabel que s'accompliront les destinées promises à la maison de David, 21-24.

2° On voit qu'Aggée s'occupe de deux sujets qui en réalité n'en font qu'un : la maison de Dieu et la maison de David. Par l'une et l'autre voie, il aboutit au Messie et à son règne glorieux.

3° Le style du prophète n'a rien de remarquable ; il s'élève pourtant en quelques endroits, et est animé par de nombreuses interrogations. Mais ce n'est plus la belle langue d'Isaïe, et à ce point de vue la décadence est manifeste.

4° L'authenticité d'Aggée n'est l'objet d'aucun doute, et sa canonicité est certaine. Esdras parle du prophète ;

l'Ecclésiastique (XLIX, 13) fait allusion à son écrit, et S. Paul le cite [1].

On a reproché à sa prophétie sur le second temple de n'avoir pas eu son accomplissement, parce qu'en réalité Notre-Seigneur n'est entré que dans le temple d'Hérode. Mais — *a*) la difficulté qui existe avec la traduction de la Vulgate (II, 10), disparaît si on adopte celle des Septante. — *b*) Il en est de même « si l'on fait attention que la reconstruction d'Hérode est plutôt une restauration, et que les Juifs n'ont jamais distingué que le premier et le second temple » [2].

5° *Principaux commentateurs*. — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Wallius. *Enarr. in Agg.*, 1541. — Eckius, *sup. Hagg. proph. Comment.*, 1538.

1. Heb., XII, 26.
2. Lamy, *Aggée*, dans le *Dict. apologét*. Hérode, en annonçant son projet aux Juifs, leur disait : « Nos pères ont reconstruit le temple actuel, mais sur des dimensions moins vastes que l'ancien... Ils n'étaient pas libres de faire plus... Maintenant... je puis *achever* l'œuvre de nos pères ». Josèphe, *Ant. jud.* XV, XLI. — L'historien juif dit ailleurs : « Bâti au temps de Cyrus, le *second* temple, détruit sous Vespasien, avait duré 639 ans ». *Bell. jud.*, VI, XXVI.

CHAPITRE XVII

ZACHARIE

Article I

LE PROPHÈTE

1° Zacharie [1] est fils de Barachie, fils d'Addon (I, 1 Le livre d'Esdras [2] appelle Zacharie simplement fils d'A don, soit que Barachie fût mort avant que son fils e commencé sa vie publique, soit qu'Addon ait joui d'u célébrité plus grande. Cet Addon est certainement diff rent, quoi qu'en ait cru S. Jérôme, d'Addon le Voyan contemporain de Jéroboam [3]. Parmi les prêtres reven d'exil avec Zorobabel, il s'en trouve un du nom d'Addo dont un descendant est chef de famille sacerdotale s'appelle Zacharie [4]. On admet communément qu'il s'ag là du prophète Zacharie. Puisque son grand'père e revenu de Babylone avec Zorobabel sous Cyrus, Zach rie était jeune encore quand il commença à prophétise la seconde année de Darius (520), deux mois seuleme après Aggée. Sa vie est inconnue. Quelques-uns, le co fondant avec le prêtre Zacharie, contemporain de Joa ont cru qu'il avait été tué dans le temple [5]. Rien n'e plus inadmissible : ce n'est pas au retour de la captivi que les Juifs, pleins de vénération pour leurs prophète auraient commis un pareil crime.

1. זכריה, *Zeckariah*, « qui se souvient de Jéhovah » (S. Jér.), « dont Jéhovah se souvient ».
2. I Esdr., v, 1 ; vi, 14.
3. II Par., ix, 29.
4. II Esdr., xii, 1, 4, 12, 16.
5. II Par., xxiv, 20, 21.

2° Zacharie, vivant dans le même temps qu'Aggée, eut comme lui à s'occuper de la grande question du moment, la reconstruction du temple. Lorsqu'en 536 les captifs étaient revenus de Babylone avec l'édit de Cyrus autorisant la reconstruction de l'édifice, ils s'étaient mis tout de suite à l'œuvre, mais avaient été promptement arrêtés par l'hostilité des Samaritains, et ensuite par le mauvais vouloir des successeurs de Cyrus. Les travaux restèrent donc en suspens jusqu'en 520, sous les règnes de Cambyse et du faux Smerdis. Bon nombre de Juifs tirèrent de là cette conclusion, que la volonté de Dieu n'était pas qu'on relevât encore le temple, et en conséquence se vouèrent exclusivement au soin de leurs intérêts particuliers. Quand Darius, fils d'Hystaspe, monta sur le trône, on augura bien de ses dispositions envers les Juifs, et, à l'instigation des prophètes Aggée et Zacharie, on reprit les travaux. Il y eut une nouvelle interruption, mais qui dura peu. Thathanaï, satrape de la province transeuphratique, qui comprenait la Syrie, la Phénicie et la Palestine, se transporta à Jérusalem pour s'enquérir de la cause qui mettait toute la population en mouvement. Comme il ne connaissait point la teneur du décret de Cyrus, il en référa à l'administration centrale ; l'édit fut retrouvé dans les archives d'Ecbatane, et Darius prescrivit que non seulement l'on donnât suite aux volontés de son prédécesseur, mais encore que l'on prêtât aux Juifs l'aide dont ils avaient besoin [1]. Le travail fut donc repris et mené avec tant d'activité, que cinq ans après on pouvait procéder à la consécration du monument. Aggée le premier avait contribué à cet heureux résultat ; Zacharie joignit ses efforts aux siens, et continua ses encouragements prophétiques plus longtemps, puisqu'une de ses prophéties est encore datée de la quatrième année de Darius (VII, 1). Mais tandis qu'Aggée,

1 I Esdr., v, 1-vi, 13.

dans son court ministère, a surtout pour but de procurer reconstruction du temple matériel, Zacharie se préocc à peu près exclusivement du temple spirituel et du roy me messianique, dont l'édifice en cours d'exécution n'ét que le symbole.

Article II

DIVISION ET STYLE DE LA PROPHÉTIE.

I. — La prophétie peut se diviser en trois parties, p cédées d'un prologue.

Prologue : Mission du prophète, I, 1-6.

Première Partie : Prédiction du règne messianique.

1° Visions sur le rétablissement du règne de Dieu.

a) Les cavaliers parmi les myrtes, I, 7-17.

b) Les quatre cornes et les quatre forgerons, 18-21.

c) L'homme au cordeau, II.

2° Visions sur le pouvoir sacerdotal et royal du Mess

a) Le grand prêtre Jésus et l'ange qui l'exhorte, III.

b) Le chandelier d'or et les deux oliviers, IV.

3° Visions sur la purification et le jugement.

a) L'écrit volant et ses menaces contre les pécheurs, 1-4.

b) La femme assise dans l'épha et représentant l'i piété, 5-11.

c) Les quatre chars, symboles du jugement divin, 1-8.

4° Action symbolique : couronne placée sur la tête grand prêtre, pour signifier le sacerdoce et la royauté Messie, 9-15.

Deuxième Partie : Dispositions au règne messianiqu

a) Question sur le jeûne commémoratif de la destru tion du temple, VII, 1-3.

b) Réponse : Dieu veut surtout qu'on observe ses commandements, 4-14.

c) Il promet en retour le renouvellement de l'alliance, VIII, 1-17, — et pour plus tard les biens messianiques, 18-23.

Troisième Partie : Jugements et bénédictions messianiques.

1° Prophétie contre Hadrach [1].

a) Jugement contre la Syrie, la Phénicie, la Philistie, IX, 1-7.

b) Gloire du peuple élu, délivré de ses ennemis, IX, 8-X, 1-12.

c) Jugement contre les Israélites rebelles : le troupeau livré à l'ennemi et abandonné du pasteur, XI.

2° Prophétie sur Israël.

a) L'hostilité des ennemis se retournera contre eux, XII, 1-4.

b) Dieu au contraire donnera à Juda la force, 5-9 ; — le repentir de ses attentats contre le Sauveur, qu'il a mis à mort, 10-14 ; — la purification, XIII, 1-6.

c) Les restes du peuple seront sauvés, malgré les attaques de l'ennemi, XIII, 7-XIV, 7.

d) Jérusalem deviendra la source du salut général, 8-21.

II. — « Zacharie surpasse tous les petits prophètes par la sublimité du sujet qu'il traite. La splendeur de son langage n'atteint pas sans doute à la majesté d'Isaïe ; mais par la profondeur, la variété et l'ampleur de sa doctrine, il ne s'en éloigne pas beaucoup, eu égard à la brièveté bien plus grande de son livre [2] ». Le style se per-

1. On a été longtemps embarrassé sur la signification du nom d'Hadrach. On sait aujourd'hui par les inscriptions assyriennes, où elle est plusieurs fois nommée, que c'est une ville syrienne, Hatarika, voisine de Damas. Cf. Trochon, *les Petits Proph.*, p. 453.

2. Knabenbauer, *Proph. minor.*, II, p. 215.

fectionne à mesure que le prophète avance : il est simple et prosaïque dans l'exposé des visions, oratoire dans la seconde partie, et dans la troisième se distingue par son élégance et son caractère poétique. Les aramaïsmes sont naturellement nombreux, mais il y a un effort visible pour imiter les anciens prophètes.

Saint Jérôme se plaint de l'obscurité de Zacharie : « Ab obscuris ad obscuriora transimus... Labyrinthios patimur errores et Christi cœca regimus filo vestigia[1]. » Elle vient de ce que le prophète, comme Ézéchiel et parfois Daniel, raconte des visions, s'exprime par symboles, et surtout n'a devant les yeux que le temps messianique, auquel il faut tout rapporter. Les docteurs juifs et les rationalistes, incapables de se placer à ce dernier point de vue, sont encore bien plus embarrassés, et finissent même par renoncer à expliquer Zacharie[2].

Article III

AUTHENTICITÉ DE ZACHARIE

I. — L'authenticité des huit premiers chapitres n'est pas sérieusement contestée. En 1653, un auteur anglais[3], pour expliquer une citation de Zacharie (xi, 12, 13) faite par saint Matthieu (xxvii, 9) sous le nom de Jérémie, imagina que les chapitres ix-xi étaient de ce dernier prophète, et avaient été insérés à tort dans l'œuvre de Zacharie. D'autres, venus après lui, ne voulurent pas laisser

1. *In Zach. Prolog.*
2. Reuss, après avoir établi que la « critique » ne fait ici que tâtonner, sans pouvoir se tirer d'affaire, ajoute que « de fait, il ne lui reste d'autre tâche à remplir que celle de constater cette impuissance, et de rechercher quelques points de repère qui puissent servir à la rigueur à jalonner les limites extrêmes dans lesquelles devront se renfermer les essais ultérieurs qu'elle pourra vouloir tenter encore ». *Les Prophètes*, I, p. 349.
3. Jos. Mede, *Fragm. sacra.*

les trois chapitres suivants en détresse, et les joignirent aux trois précédents, pour les attribuer à un auteur antérieur à l'exil. Mais l'accord fut loin de s'établir entre les rationalistes. Pour les uns [1], toute la seconde partie de Zacharie (IX-XIV) a été postdatée ; mais la date qu'ils assignent à son auteur, flotte d'Ozias (811-758) aux derniers temps de Sédécias (598-587). D'autres [2] restent fidèles à la théorie générale qui rajeunit tous les prophètes, et font écrire Zacharie de Xerxès (485-465) à Aristobule (105) [3]. Il faut donc à la « critique » une marge de sept siècles pour loger ses hypothèses sur la composition de quatorze chapitres assez courts. Ajoutons que plusieurs ne veulent pas moins de trois Zacharie : un contemporain d'Aggée (I-VIII), un contemporain d'Isaïe (IX-XI), et un contemporain de Jérémie (XII-XIV). Quelques-uns enfin sont tombés d'accord avec les catholiques pour laisser au prophète toute l'œuvre qui lui est attribuée [4].

II. — Toute la prophétie attribuée à Zacharie est bien de lui.

1° La tradition juive l'a cru sans hésitation, en l'insérant au canon palestinien. — Or, *a*) il est inadmissible qu'au moment de la confection du canon l'on se soit mépris au point de mettre sous le nom de Zacharie des écrits d'un prophète plus ancien. — *b*) Si les six derniers chapitres étaient d'un autre, on les aurait mis à part avec le nom de leur auteur, comme on a fait pour les œuvres plus courtes d'Abdias, de Nahum, etc., les rédacteurs du canon n'ayant point admis de prophéties anonymes.

1. Rosenmuller, Hitzig, Gesenius, Ewald, Schrader, Bleek-Welhausen, Kuenen, Reuss, Vernes, etc.

2. Gramberg, Eichhorn, Vatke, Paulus, etc.

3. Cf. Trochon, *les Petits Proph.*, p. 399.

4. Hævernick, Hengstenberg, Delitzsch, Keil, Pusey, etc. De Wette, qui avait d'abord fait vivre le prophète au temps de Josias, s'est rallié ensuite à l'opinion traditionnelle.

2° La tradition chrétienne est d'accord avec celle de Juifs, et tous les écrivains catholiques l'ont soutenue jus qu'à ce jour.

3° L'auteur de la seconde partie vivait après l'exil. Za charie, en effet, connaît très bien Jérémie, Ézéchiel et le prophètes antérieurs. — *a*) Dans sa première partie, il le imite souvent (v, 2 ; vi, 12 ; vii, 5-7), et donne au Mes sie le nom de *tsemach*, « germe » (iii, 8 ; vi, 12), emprunt à Isaïe (iv, 2) et à Jérémie (xxiii, 5). — *b*) Dans la second il s'inspire d'Ézéchiel pour la description de Tyr (ix, 2, 3 de Sophonie pour l'histoire de la destruction des vill phéniciennes (ix, 5, 6), de Michée pour la peinture de paix messianique (ix, 10), etc.

4° La seconde partie de Zacharie suppose une situatic postérieure à l'exil : il n'est plus question de rois, mais c gouverneurs ; la famille de David n'est plus régnant mais seulement appelée à un grand avenir ; la préém nence est accordée à la classe sacerdotale ; le pouvoir d sormais hostile au peuple de Dieu est Javan, la Grèce (ix 13), conformément à la prophétie de Daniel (viii, 5), etc.

5° Les deux parties de Zacharie ont de nombreux poin de ressemblance l'une avec l'autre. — *a*) De part et d'autr les ennemis d'Israël sont menacés (i, 14, 15 ; vi, 8 ; ix, 1 le Messie promis est roi et prêtre (iii, 8 ; vi, 12 ; ix, 9 17), les nations doivent se convertir (ii, 11 ; vi, 15 ; xiv 16, 17), les Israélites doivent revenir de captivité (viii 7, 8 ; ix, 11 ; x, 8 et seq.), le nouveau royaume doit être sai et prospère (i, 17 ; iii, 1-10 ; xiii, 1-6 ; xiv, 7-11), etc. — *b* La langue est la même, sauf les différences qui tiennent la nature des sujets, et qui seraient bien plus accentuées l'auteur de toute la prophétie n'était pas le même. — *c*) De expressions caractéristiques se retrouvent de part et d'au tre : מעובר ומשב, *mehober oumishab*, « allant et venant (vii, 14 ; ix, 8) ; העביר, *hehebir*, dans le sens d' « enlever

(III, 4; XIII, 2); « l'œil de Dieu » (III, 9; IX, 1); Juda, Israël, Éphraïm, Joseph, pour désigner la nation (I, 12, 19; VIII, 15; IX, 13; X, 6, etc). — *d*) Des versets sont répétés totalement (II, 10; IX, 9), ou en partie (II, 6; XIV, 5; — VII, 14; IX, 8).

III. — Les rationalistes opposent les objections suivantes :

1° S. Matthieu (XXVII, 9, 10) attribue à Jérémie un texte du chapitre XI, 12, 13. — *a*) Il s'ensuivrait donc que tout le chapitre, ou même toute la fin du livre, est de Jérémie, ce que personne n'admet. — *b*) La citation de S. Matthieu combine un passage de Jérémie (XVIII, 2 sq.) avec un autre de Zacharie (XI, 12, 13) : on conçoit donc bien que l'évangéliste se soit contenté de nommer le premier prophète [1].

2° Il y a des différences de rédaction entre les deux parties : dans la première, les temps sont indiqués, et non dans la seconde; dans celle-ci, deux discours sont intitulés *massa*, « onus », les chefs et le peuple sont appelés « pasteurs » et « troupeau », tandis que rien de semblable ne se trouve dans les premiers chapitres; certaines formules sont répétées bien plus souvent d'un côté que de l'autre, etc. — *a*) Qui ne voit que, pour satisfaire à de pareilles objections, on serait bientôt forcé d'admettre autant d'auteurs que de chapitres, et même de phrases? — *b*) Comment exiger que des visions soient présentées sous la même forme que des menaces ou des prédictions? Keil remarque avec raison que la différence de style signalée entre les deux parties de la prophétie n'excède pas ce qu'on peut raisonnablement expliquer par le changement de sujet. — *c*) Des différences de même ordre se trouvent déjà dans Osée, entre I-III et IV-XIV; dans Ézéchiel, entre

1. S. Marc, I, 2, a une combinaison analogue de Malachie, III, 1 avec Isaïe, XL, 3.

IV et VI, VII, et dans bien d'autres écrits, sans qu'on en tire aucune conclusion contre leur authenticité.

3° Dans la seconde partie, le royaume du Nord est encore supposé subsistant (IX, 10, 13 ; X, 6, 7 ; XI, 14). — *a*) Dans ces passages, il s'agit presque toujours du futur état de choses au temps messianique. — *b*). Les désignations de la nation sous les noms d'Israël, d'Éphraïm, de Joseph, sont aussi dans Jérémie (XXX, 3, 4), dans Ézéchiel (XXXVII, 19) et dans la première partie de Zacharie (VIII, 13), sans qu'on puisse en conclure l'existence actuelle du royaume d'Israël.

4° Il est encore question d'idolâtres et de faux prophètes (X, 2 ; XIII, 2), dont il n'y avait plus trace après le retour de l'exil. — Dans ces passages, il est parlé non pas de ce qui est, mais de ce qui a été et de ce qui ne sera plus.

5° Les idées ne sont pas les mêmes dans les deux parties : Satan n'est nommé que dans la première (III, 1, 2) ; l'ange du Seigneur y apparaît fréquemment, et ne se montre qu'une fois dans la seconde (XII, 8) ; enfin, le temps messianique, qui d'abord succède immédiatement à l'exil (I, 12, 13), ne vient ensuite qu'après le jugement de Dieu (XIII, 9 ; XIV, 2). — *a*) Quelle obligation avait donc le prophète de nommer Satan dans sa seconde partie ? — *b*) Dans les premiers chapitres, c'est un ange qui montre et explique les visions : Zacharie ne pouvait-il se passer de lui pour écrire le reste de ses prophéties ? — *c*) Le prophète décrit l'avenir tel qu'il le voit, par conséquent sans perspective, comme les autres prophètes ; il ne mentionne les événements intermédiaires que quand Dieu les lui montre. D'ailleurs, comment dire que le prophète fait succéder immédiatement le temps messianique à l'exil, puisque ce temps n'est que promis, et que le retour de la captivité est effectué depuis dix-huit ans déjà ?

Les rationalistes qui font descendre la composition de

Zacharie à l'époque des Machabées, n'ont même pas l'ombre de raison sérieuse à l'appui de leur dire.

IV. — Zacharie est cité comme Écriture sainte dans le Nouveau Testament, par Jésus-Christ lui-même [1], par saint Matthieu (xxi, 5; xxvii, 9, 10), et par saint Jean (xii, 15; xix, 37; cf. Apoc., i, 7).

V. — *Principaux commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, Didace de Stunica, *Comm. in Zach.*, 1577 — J. de Reyrolles, *Quæst. mor. et litteral. in proph. Zach.*, 1631.

1. Matth., xxvi, 31; Marc., xiv, 27.

CHAPITRE XVIII

MALACHIE.

Article I

LE PROPHÈTE.

I. — Malachie [1] est le dernier prophète et celui qu les Juifs appellent « le sceau des prophètes ». Comm l'histoire de sa vie est totalement inconnue, on en es venu même à se demander s'il y a eu un prophète d nom de Malachie, et si ce nom, au lieu de s'appliquer une personne, n'indiquerait pas simplement une fonctio ou une dignité. Trois opinions se sont formées à ce sujet

1° Le prophète ne serait autre qu'un ange. On ne sau rait dire si ce fut l'idée du traducteur alexandrin, qu rend *beiad malaki* (I, 1) par ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ ; mai ce fut peut-être celle d'Origène, et certainement celle d ses disciples. Saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandri la réfutent énergiquement. Quand les anges ont été en voyés sur la terre pour remplir une mission publique, il se sont toujours fait reconnaître comme esprits célestes Ici rien de pareil.

2° Le nom de Malachie ne serait qu'un pseudonyme indiquant la mission d'un prophète et cachant son vérita ble nom [2]. Cet ange de Dieu serait Esdras. Ainsi l'on cru les anciens Juifs, comme en fait foi la Paraphras chaldaïque : « par la main de mon ange, dont le no

1. מלאכי, *malaki*, « mon envoyé », ou מלאכיה, *malakiiah*, « l'en voyé de Jéhovah ».

2. Cf. IV Esdr., I, 40 : « Malachias, qui et Angelus Domini vocatu est ».

est Esdras le scribe ». Saint Jérôme l'enseigne positivement [1], en se basant sur l'interprétation du mot hébreu, et sur cette observation que, dans son éloge des grands hommes, l'auteur de l'Ecclésiastique ne nomme pas Esdras, et par conséquent le considère comme l'un des petits prophètes dont il a fait mention [2]. Saint Augustin et saint Jean Chrysostome ne désapprouvent pas cette opinion, embrassée depuis par quelques autres [3].

3° Il est beaucoup plus probable que Malachie est le nom propre du prophète. — *a*) Aquila, Symmaque et Théodotion, au rapport de saint Jérôme, l'ont reproduit tel qu'il est en hébreu. — *b*) Tous les noms hébreux ayant une signification, l'on ne voit pas pourquoi un prophète n'aurait pu porter le nom d' « envoyé de Dieu », et se servir ensuite du même mot dans le sens ordinaire (I, 1 ; III, 1). Inutile donc de s'arrêter à « de malencontreuses rêveries, à propos d'un nom qui se trouve indiquer la mission de celui qui le porte, mais dont la biographie est ignorée » [4]. — *c*) Toutes les autres prophéties portent le nom de leur auteur, nécessaire pour établir leur autorité. Si le nom de Malachie n'était qu'un pseudonyme, et s'il fallait aller chercher dans le livre d'Esdras les indications relatives à l'auteur véritable, nul doute qu'on en eût averti clairement [5]. — *d*) La plupart des auteurs catholiques, à

1. *Prolog. in Malach*.
2. Eccli., XLIX, 12.
3. S. Rémi, Rupert, Calmet, Ribera. Cornely incline de ce côté. Bon nombre de rationalistes, enchantés de pouvoir se débarrasser de la personnalité d'un prophète, admettent que le nom de Malachie est un simple pseudonyme, qu'on ne sait à qui rapporter.
4. Herbst, *Einleit*., p. 168.
5. Quelques passages de la Bible, il est vrai, sont signés de pseudonymes, Prov., XXX, 1 ; XXXI, 1 ; Eccle., I, 1. Mais des œuvres de morale ne réclament pas des garanties d'authenticité aussi sévères que des œuvres prophétiques, dans lesquelles l'inspiration doit aller jusqu'à la révélation. Il ne faudrait rien moins qu'une tradition una-

la suite de saint Cyrille d'Alexandrie, soutiennent que M lachie est bien le nom personnel du prophète [1].

II. — Comme la vie du prophète est totalement inco nue, on ne peut déterminer son époque que d'après contenu de sa prophétie. Or Malachie parle des mariag avec les étrangères, comme Esdras [2] et Néhémie [3]; comr ce dernier, il se plaint de la négligence à payer les dîmes enfin, il réprimande les prêtres sur leur négligence da le choix des victimes (I, 7, 8), et le peuple sur la fréquen des répudiations (II, 14-15). Il ressort bien de là que Mal chie a vécu à l'époque d'Esdras et de Néhémie; mais, ent l'arrivée du premier, la septième année d'Artaxercès (45 et le retour du second après son voyage à Babylone (plus tôt 432), il s'est écoulé 26 ans et peut-être plus. quelles années assigner la prophétie ? Les réponses so diverses.

a) Malachie a écrit pendant qu'Esdras était encore se à Jérusalem et s'appliquait à la réforme du peuple, pa ticulièrement en ce qui regarde les mariages avec les femm étrangères (458-444) [5];

b) Pendant qu'Esdras et Néhémie travaillaient ensemb au relèvement des murs de la ville et à la restaurati morale du peuple (444-432) [6];

c) Pendant le séjour de Néhémie à Babylone, aux env rons de 432 : Malachie aurait alors préparé la réforme q Néhémie entreprit à son retour [7];

nime et constante pour établir qu'il a été dérogé à cette règle en qui concerne Malachie.

1. Herbst, Trochon, Knabenbauer, etc.
2. I Esdr., IX, 2, 12.
3. II Esdr., XIII, 23-28.
4. Mal., III, 10; II Esdr., XIII, 10-13.
. Scholz; Hitzig.
6. Schegg.
7. Patrizi, Knabenbauer.

d) Après le retour de Néhémie à Jérusalem [1] ;

e) Après la mort de Néhémie, quand l'enthousiasme des premiers temps du retour avait disparu, et que se faisaient déjà sentir l'incrédulité et l'indifférence de l'âge suivant [2].

Pourquoi n'en serait-il pas plutôt de Malachie comme il en a été d'Amos, d'Osée, de Michée, de Sophonie, etc., qui, après avoir prophétisé pendant un certain laps de temps, ont ensuite mis par écrit un résumé de leurs oracles ? Il est en effet plus naturel de penser que le prophète a coopéré, pendant plus ou moins de temps, à l'œuvre de restauration religieuse entreprise par Esdras et Néhémie, et que, dans l'écrit qu'il nous a transmis, nous avons en abrégé le thème habituel de ses discours [3].

III. — Les livres d'Esdras et de Néhémie nous apprennent que de leur temps l'état des Juifs n'était florissant ni politiquement ni moralement. Le joug des Perses se faisait sentir assez durement [4], et l'hostilité jalouse des voisins ne perdait aucune occasion de se manifester. On était loin de la prospérité rêvée au retour de Babylone. Aux déceptions succédaient les murmures contre le Seigneur et la négligence à son service. On s'habituait à chercher soi-même, à l'imitation des nations, un bonheur temporel que Dieu ne semblait plus vouloir procurer à ses serviteurs ; on en prenait à son aise avec les plus claires prescriptions de la loi morale et religieuse, et, si l'idolâtrie n'était plus dans les croyances et dans le culte, comme avant la captivité, elle n'était encore que trop dans les mœurs. Malachie travaille à réagir vigoureusement contre ce relâchement général : voilà pourquoi sa prophétie a un caractère sévère, et prend la forme de *massa*,

1. Danko, Zschokke, Vigouroux ; Rosenmuller, Hævernik, Kuenen, Keil, Reuss, etc.

2. Herbst, Reinke; Ewald, Bleek.

3. Reusch, Kaulen, Schenz, Trochon, Cornely.

4. II Esdr., IX, 36, 37.

« onus » ; c'est une réprimande adressée aux Juifs. I trouve ainsi que la dernière voix prophétique entendue ce peuple lui aura parlé de son ingratitude et de son ii délité, et restera comme l'explication permanente de réprobation au profit des nations.

Article II

LA PROPHÉTIE.

I. — La prophétie de Malachie, comprenant qua chapitres, qui n'en forment que trois en hébreu, peut diviser en deux parties, avec un exorde et un épilog

Exorde : Amour que Dieu n'a cessé de témoigner à s peuple, I, 1-5.

1° Contre les péchés des prêtres :

a) Ils offrent à Dieu des victimes impures, 6-8.

b) Dieu les répudie et se prépare une victime sans tac 9-11.

c) Ils déshonorent son autel, 12-14.

d) Ils seront punis s'ils ne se corrigent, II, 1-4, — et mitent la fidélité de leurs ancêtres, 5-9.

2° Contre les péchés du peuple :

a) Les Juifs s'allient à des étrangères et répudient le femmes légitimes, II, 10-16.

b) Ils murmurent injustement contre Dieu, qui ne ju pas les nations ; mais ce jugement viendra à son temp il faut s'y préparer, II, 17-III, 6.

c) Ils négligent de payer les dîmes, 7-12.

d) Ils se plaignent de ne trouver aucun profit au s vice de Dieu ; ils verront bien ce qu'il en sera au jour jugement, III, 13-IV, 3.

Épilogue : Avant son jugement, Dieu enverra Élie po convertir son peuple, 4-6.

II. — Le style de Malachie est assez pur pour s

temps, bien qu'il renferme un certain nombre de formes inusitées ; il a même un caractère élevé et poétique, qui permet de le comparer de loin à celui d'Isaïe. Pour piquer l'attention, le prophète aime à procéder par demandes et par réponses.

III. — Malachie est cité par Notre-Seigneur lui-même [1], par l'ange Gabriel [2], par saint Marc (I, 2) et par saint Paul [3].

IV. — *Principaux commentateurs.* — Outre ceux qui sont indiqués p. 485, de Quiros, *Comm. in Malach.*, 1622. — Patrizi, *de Interpret. orac... deque Christo Zach. et Malach. vaticiniis prœnuntiato*, 1853. — Reinke, *der Proph. Malach.*, 1856.

1. Matth., XI, 10, 14 ; XVII, 10 ; Marc., IX, 10 ; Luc., VII, 27.
2. Luc., I, 17.
3. Rom., IX, 13.

NOTE

SUR UN PASSAGE DU SECOND LIVRE DES MACHABÉES.

Au chapitre VI, 7, le texte grec parle d'une fête mensuelle en l'ho neur de la naissance d'Antiochus : εἰς τὴν κατὰ μῆνα τοῦ βασιλέ γενέθλιον ἡμέραν. La Vulgate porte seulement : *in die natalis regi* Le traducteur latin a supposé probablement qu'il s'agissait d'un ann versaire annuel, comme était celui de la naissance des empereu romains.

En réalité, dans les royaumes gouvernés par les successeu d'Alexandre, l'anniversaire de la naissance du prince était célébr mensuellement. Le décret de Canope (*Journ. des Savants*, 188 p. 214) rappelle un décret antérieur instituant des fêtes en l'honne des dieux Évergètes, les cinquième, neuvième et vingt-cinquièm jour de chaque mois, et confirme l'usage établi. Le décret de Roset (Letronne, *Insc. gr. et rom. de l'Égypt.*, p. 244) institue pour chaqu mois des fêtes semblables en l'honneur des dieux Épiphanes. C trouve les mêmes usages pour les rois de Pergame (*Hermès*, 187 p. 115) et de Comagène (*Inscrip. du Tumulus de Nemroud-Dag*, par HamdyBey). Il n'existe point d'autre document que le texte gr des Machabées pour prouver que cette coutume était aussi en vigueu chez les Séleucides. Mais comme le texte ajoute (VI, 8) qu'Antiochu s'appliquait à suivre à ce moment l'usage des Ptolémées, Πτολεμαίω ὑποτιθεμένων, il n'y a pas à douter que les anniversaires mensue n'aient été aussi célébrés en Syrie (Communiqué par M. l'abbé Beur lier, prof. à l'Institut catholique de Paris).

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

INTRODUCTIONS PARTICULIÈRES

Ancien Testament.

